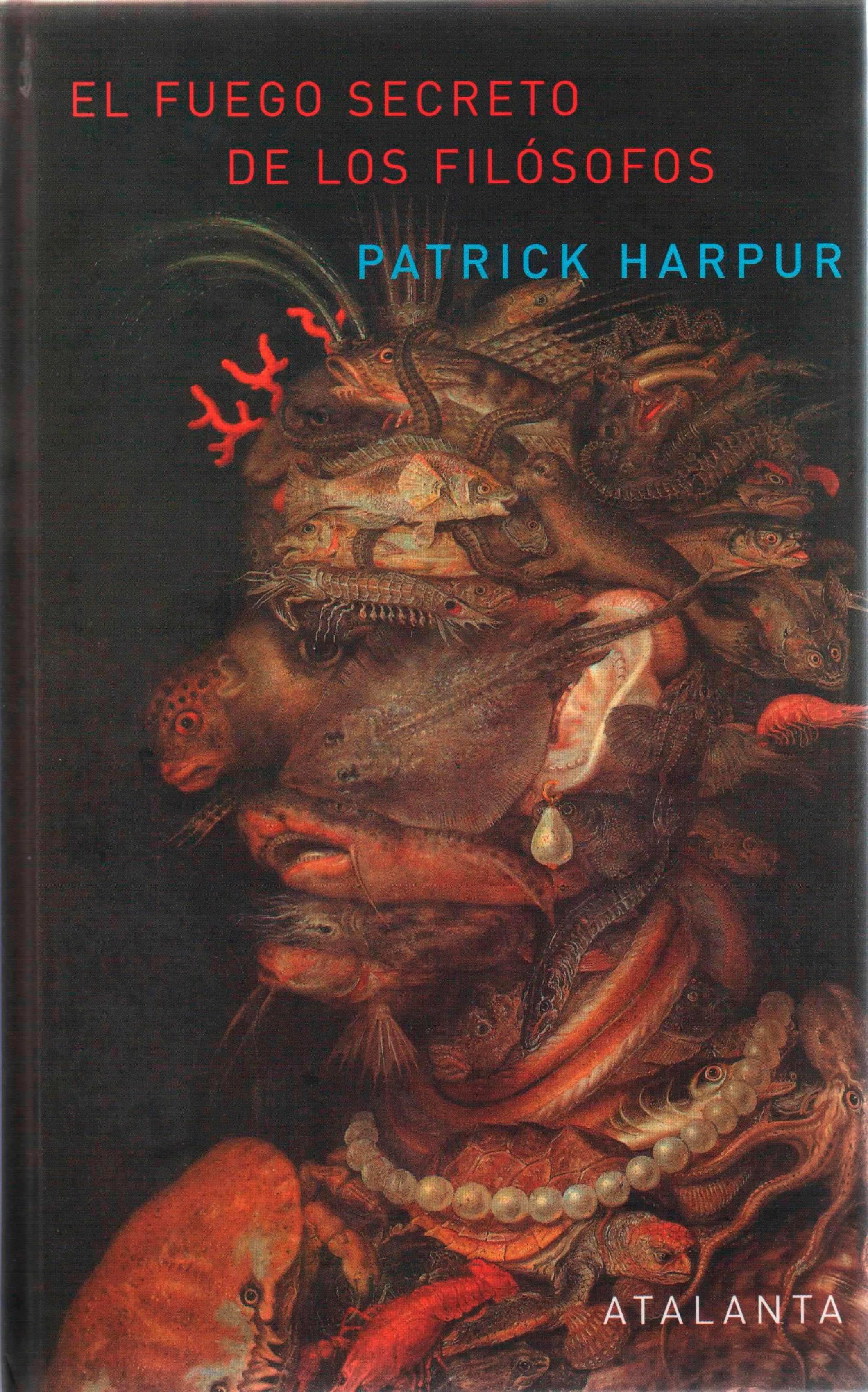


EL FUEGO SECRETO
DE LOS FILÓSOFOS
PATRICK HARPUR
ATALANTA

Imaginatio vera

¿Puede escribirse en un solo volumen una historia completa de la Imaginación? Patrick Harpur lo ha conseguido admirablemente en este libro, partiendo de campos tan heterogéneos como la filosofía y mitología griegas, la poesía romántica, la alquimia, la psicología junguiana, la magia renacentista, el chamanismo, la ciencia moderna, los relatos de hadas, la náusea de Darwin o la magdalena de Proust... para mostrarnos un fascinante y coherente itinerario por el que han pasado todas las diferentas sociedades humanas que han dotado a su mundo de un sentido pleno rebosante de imágenes.

Con gran finura intelectual, Harpur sacude los cimientos de los rígidos «mitos» que han gobernado en los últimos siglos nuestro universo racional para recordarnos poco a poco la existencia de otra manera de ver el mundo, que sabe también mirar las cosas desde el ojo interno de la imaginación; pues el secreto de esta singular Historia descansa, sobre todo, en la comprensión de esta sutil manera metafórica de entender el mundo, que la cultura occidental ha querido insistentemente olvidar. De este modo, la gran lección que extraemos de la imaginación es que, finalmente, solo es posible contemplar el mundo a través de una perspectiva imaginativa, en definitiva, de un mito, porque «en realidad el mundo que vemos siempre corresponde al mito en el que estamos», sea del género que sea, ya que nuestra visión del mundo es solamente una visión del mundo, pero no el mundo.

Patrick Harpur estudió literatura inglesa en la universidad de Cambridge. Viajó por África y trabajó en una editorial inglesa. En 1982, dejó su trabajo para dedicarse exclusivamente a escribir. Es autor de tres novelas, «The Serpent´s Circle», «The Rapture» y «Mercurius, or the Marriage of Heaven & Hell»; pero es en el campo ensayístico en donde ha encontrado un mayor eco con la publicación de «Realidad Daimónica» y, sobre todo, con este libro, que se ha convertido en obra de culto.

ISBN 978-8493778422-2
9 788493 778422



www.atalantaweb.com





PATRICK HARPUR

EL FUEGO SECRETO DE LOS FILÓSOFOS

UNA HISTORIA DE LA IMAGINACIÓN

TRADUCCIÓN

FERNANDO ALMANSA SALOMÓ



ATALANTA

2010

En cubierta: Giuseppe Arcimboldo, *Agua,* 1566.
En guardas: Grabado de Agostino Musi, *La carcasse*, siglo XVI.
Biblioteca Nacional de París.

Dirección y diseño: Jacobo Siruela.



Tercera edición

Título original: *The Philosophers' Secret Fire.*
A History of the Imagination
© De la traducción: Fernando Almansa Salomó
© EDICIONES ATALANTA, S. L.
Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España
Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34
atalantaweb.com

ISBN: 978-84-937784-2-2
Depósito Legal: B-4.285-2010

ÍNDICE



El fuego secreto de los filósofos

...Or let my lamp at midnight hour,
Be seen in some high lonely tower,
Where I may oft outwatch the Bear,
With thrice great Hermes, or unsphere
The spirit of Plato to unfold
What worlds, or what vast regions hold
The immortal mind that hath forsook
Her mansion in this fleshly nook;
And of those daemons that are found
In fire, air, flood, or under ground,
Whose power hath a true consent
With planet, or with element.

John Milton: *Il Penseroso*

...Que mi lámpara a medianoche,
pueda verse en alguna alta torre solitaria,
desde la que pueda contemplar con frecuencia las Osas,
con Hermes, el tres veces grande, o invocar
el espíritu de Platón para que muestre
qué mundos o qué vastas regiones abarca
la mente inmortal que ha abandonado
su morada en este rincón carnal;
y el de aquellos dáimones que se encuentran
en fuego, aire, agua o bajo tierra
cuyo poder tiene armonía real
con planetas o con elementos.

John Milton, *Il Penseroso*

Prólogo

En su diario de 1653, el anticuario inglés Elias Ashmole registra que «cuando William Backhouse yacía enfermo en Fleet Street, frente a la iglesia de St. Dunstan, ante la duda de si viviría o moriría, hacia las once, me transmitió oralmente en sílabas la materia verdadera de la Piedra Filosofal, que me dejó como legado».[1]

Se aludía también a menudo a la «materia verdadera» de Ashmole como el fuego secreto de los filósofos, que es como se llamaban a sí mismos los alquimistas. Era el único ingrediente esencial para fabricar la *lapis philosophorum*, la piedra filosofal, que transmutaba el metal base en oro y que, como elixir de la vida, confería la inmortalidad. Pero el fuego secreto va mucho más allá de la alquimia. Fue un secreto transmitido desde la antigüedad –algunos dicen que desde Orfeo, otros que desde Moisés, la mayoría que desde Hermes Trismegisto– en una larga serie de eslabones que constituían lo que los filósofos llamaban la Cadena Áurea. Esta augusta sucesión de filósofos encarnó una tradición que nosotros hemos ignorado o

etiquetado como «esotérica», incluso «arcana», pero que sigue discurriendo como una vena de mercurio por debajo de la cultura occidental, surgiendo de las sombras en épocas de intensos cambios culturales.

Al igual que la piedra filosofal era conocida como la «piedra que no es piedra», así también el fuego secreto era más que una sustancia, más que un secreto que pudiera ser comunicado «en sílabas». No es una pieza que forme parte de una información más amplia; no es un código que deba descifrarse ni una adivinanza por resolver. No es, ay, un sistema de filosofía o un cuerpo de conocimiento que se pueda expresar directamente. Geber, un alquimista que escribe probablemente en España en torno al año 1300, trató de revelar el secreto con claridad, y, desde entonces, los intentos similares han sido calificados de «geberistas» por pensadores ortodoxos. *Gibberish*,* en otras palabras, es el modo de comunicación favorecido de manera natural por el propio fuego secreto, que subvierte todos los esfuerzos por hablar de él en el estilo habitual del discurso occidental. Cualquier libro *sobre* el secreto, y sobre la Cadena Áurea que lo preserva, se convierte necesariamente en un libro *de* la Cadena Áurea.

De este modo, el sendero directo de lucidez apolínea que en principio me había planteado seguir se convierte inevitablemente en un laberinto hermético. El secreto que demandaba ser revelado de una sola vez, en una visión o en una obra de arte, sólo puede ser expuesto de manera indirecta. Así, el libro avanza menos por lógica que por analogía, y cada capítulo se vincula con el siguiente menos por un razonamiento lineal que por lo que los antiguos

* *Gibberish*, literalmente «galimatías», juego de palabras *Geber-ish* [geberista], *gibberish*. *(N. del T.)*

llamaban correspondencia y simpatía. Idealmente, se puede considerar este libro como una especie de prisma rotatorio, en el que cada capítulo va presentando una faceta del conjunto. Mejor todavía, cada uno de ellos puede ser concebido como un rayo de luz difractada cuya fuente –el fuego secreto– proyecta un arco iris más allá de este libro, o quizá de cualquiera.

El secreto es, sobre todo, una manera de mirar. Aunque sea una manera de mirar las cosas que la cultura occidental a menudo ha perdido de vista, es fundamental para aquellas sociedades actuales, tribales, preliterarias, a las que llamaré «tradicionales». Es también una manera de mirar que dan por supuesta las culturas europeas tradicionales del pasado; y es aquí por donde voy a comenzar.

I

Los que cambian de forma

Los comienzos de Islandia

Hacia el año 1000 uno de los últimos pueblos europeos en convertirse al cristianismo fue el de los escandinavos que más de cien años antes habían poblado Islandia. El *Landnámabók (Libro del asentamiento)* describe el establecimiento de su nueva sociedad, y nos proporciona una valiosa información sobre lo que las viejas culturas europeas consideraban de importancia fundamental.

Lo primero que hicieron fue encontrar lugares sagrados que sirvieran como conexiones con el Otro Mundo; luego, levantaron santuarios a los dioses que habían llevado consigo, como Tor y Frey, y organizaron fiestas anuales en las que se les ofrecían sacrificios. Finalmente, tuvieron que establecer una relación armoniosa con los espíritus de aquella nueva tierra.[2]

Las montañas, colinas y rocas, los ríos, cascadas y glaciares de Islandia estaban llenos de elfos, habitantes de las rocas, y gigantes, conocidos colectivamente como espíritus de la tierra. Sin embargo, nos equivocaríamos si interpretáramos la expresión «espíritus de la tierra» como si se

refiriese a algo etéreo o espectral. No hay nada insustancial, por ejemplo, en Bard, el espíritu de la tierra del que se decía que vivía en Snaefell, al oeste de Islandia. Era una figura alta, de capa y capucha grises, con un cinturón de piel y que usaba una vara para caminar mejor sobre el hielo. Es evidentemente el modelo de Gandalf, el mago de *El Señor de los anillos* de Tolkien. Se enviaba a los jóvenes a la cueva de Bard, más allá del glaciar, para que aprendieran ley y genealogías, «dos ramas importantes del conocimiento relacionadas con los dioses y la sabiduría del Otro Mundo».[3]

Los espíritus islandeses de la tierra son muy parecidos a otra raza de seres europeos llamados *sidhe* [gentes de las colinas, pronunciado como la palabra inglesa *she*]. Parafraseando a Lady Augusta Gregory, que los describía a finales del siglo XIX,[4] los sidhe son seres que cambian de forma: pueden mostrarse pequeños o grandes, o como pájaros, animales o ráfagas de viento. Habitan los recintos y las fortalezas de tierra, los antiguos montículos cubiertos de hierba, pero su propio país es Tir-na-nOg, el País de los Jóvenes. Está bajo la tierra o bajo el mar, o puede no estar lejos de cualquiera de nosotros. Comen lo que se les deja o se apropian para sus banquetes de lo mejor que tengamos, pero no tocan la sal. Se pueden oír sus peleas y su música, que es más hermosa de lo que pueda ser cualquier cosa de este mundo; cuando se los ve, a menu-do están bailando o practicando sus juegos de pelota. Los sidhe pueden ayudar a un hombre en su trabajo o incluso decirle dónde encontrar un tesoro; enseñan a ciertos hombres y mujeres sabios dónde hallar el ganado perdido, y cómo curar a los enfermos. Atraen a muchos a su mundo a través del ojo de un vecino, el mal de ojo, o me-diante un toque, un soplo, una caída, un

terror repentino. Los que hayan recibido ese golpe se consumirán, pues su fuerza se transfiere a los sidhe. Se llevan a muchachos para que les ayuden en sus juegos y en sus luchas; a madres jóvenes, para amamantar a sus niños recién nacidos; a muchachas, que pueden allí convertirse en madres. Con frecuencia se ve entre ellos a los muertos. Los sidhe existen, como los ángeles, desde antes de la creación de la tierra.

Lady Gregory compiló esta descripción de la naturaleza y los atributos de los sidhe a partir de relatos, basados en observaciones y creencias, que reunió de los campesinos que vivían en su propiedad y alrededor de ella en el condado de Galway, al oeste de Irlanda. El poeta W. B. Yeats utilizó esas descripciones para sus propios relatos y poemas, y la acompañó a veces a la casa de sus informadores. Pero no hablaba irlandés, y tuvo que depender de las traducciones de Lady Gregory.

Los sidhe son también llamados los Tuatha de Danann [el pueblo de la diosa Dana], una raza de seres mitológicos que son lo que más se aproxima a los dioses en la mitología irlandesa. Se les llama también *hados* y –con más esperanza que expectación– *buena gente*. También se les conoce como hadas.

La comunidad secreta

La idea de que creencias recopiladas en partes diferentes del mundo puedan ser comparables es, con frecuencia, mal vista en muchos círculos académicos.[5] Pero como señala Stewart Sanderson en su introducción a *La comunidad secreta*, de Robert Kirk, es indiscutible que «parece no haber en el mundo ningún país donde, bajo un nombre

u otro, no aparezcan seres feéricos,* ni ninguna sociedad tradicional, sean cuales sean sus patrones culturales o su desarrollo histórico, en cuyas creencias populares no figure alguna de estas criaturas».[6] Estos seres son conocidos por los anglosajones y escandinavos como *elves* o elfos, *hulder-folks* o viejas gentes y *land-spirits* o espíritus de la tierra; por los córnicos, como *pixies* o duendecillos; por los bretones, como *corrigans* o brujas; y por los galeses, como Tylwyth Teg, la buena gente. Cada condado de Inglaterra tiene un nombre diferente para los seres feéricos, desde *derricks* en Dorset a *farisees* en Norfolk.

En el mundo antiguo, hacia el siglo II, «prácticamente todos, paganos, judíos, cristianos o gnósticos –señala el catedrático de Oxford E. R. Dodds– creían en la existencia de estos seres y en su función de mediadores, ya fueran llamados dáimones, ángeles, eones o simplemente "espíritus" [*pneumata*]».[7] Los romanos, por ejemplo, imaginaron «un número casi infinito de seres divinos [...] toda arboleda, manantial, grupo de rocas u otro lugar natural significativo tenía su espíritu acompañante».[8] Habitual-mente tenían nombres personales, pero generalmente eran conocidos como *genii loci*, genios del lugar, como los faunos de los bosques o los lares y penates de las granjas y casas. A estos últimos, «los humanos tenían que concederles honores, en una medida mucho mayor y de manera más formal de lo que les concederían los europeos

* *Fairies* (singular, *fairy*) en el original, término habitualmente traducido por «hadas». Si optamos por la expresión, sin duda más forzada, de «seres feéricos» es sencillamente porque «hada», que sería etimológicamente lo más ajustado, ha llegado a designar en castellano un subgrupo determinado (seres femeninos, habitualmente benévolos, etc.) incluido dentro de lo que en inglés se designa por *fairies*, que no tienen por qué ajustarse en absoluto a ninguna de las características que en castellano asociamos habitualmente con las hadas. *(N. del T.)*

posteriores a las hadas, duendecillos y elfos, a quienes estos seres del mundo romano se asemejaban. De hecho, se esperaba que las familias ofrecieran alimento a los lares y penates en cada comida».[9]

Fuera de Europa, la creencia en diversos tipos de seres feéricos está igualmente extendida. Los chinos, por ejemplo, conocen una raza de seres directamente análoga a los sidhe, cuyo nombre puede transliterarse como *kwei shin*. Literalmente, *kwei* significa «lo que pertenece al hombre», y *shin*, «lo que pertenece al cielo», sugiriendo una fusión de mortal e inmortal.[10] Kwei shin tiene un significado muy amplio, e incluye a los *genii* de colinas y rocas, a los espíritus que presiden la tierra y el grano, a los espíritus de los antepasados, a la parte más sutil del alma humana y a los seres invisibles en general.[11] Se les suponía «a la vez superiores e inferiores a la forma, o ambas cosas a la vez», y estaban «entre lo material y lo inmaterial».[12] En la Arabia preislámica, los jinn eran «demonios fantasmales que merodeaban por desiertos y lugares solitarios».[13] Peludos, deformes o con forma de avestruces o serpientes, eran peligrosos para las personas indefensas. El profeta Mahoma reconoció la existencia de estos seres en el Corán (37, 158) y los incorporó a la religión que fundó. A mitad de camino entre los ángeles formados de luz y los hombres hechos del polvo de la tierra, los jinn están compuestos de fuego sutil, pueden adoptar la forma que quieran y hacerse visibles a los mortales.[14]

En resumen, todo el mundo, fuera de la cultura occidental moderna, ha creído siempre, como creen los nativos americanos oyibuas, en «un universo de seres sobrenaturales [...]. Algunos están unidos a lugares concretos, otros se desplazan a voluntad; algunos son amistosos con los indios, algún otro es hostil».[15] Sin embargo, no son comple-

tamente sobrenaturales, pues, como los sidhe, forman parte del mundo natural tanto como los humanos. Son análogos a los humanos, con una inteligencia y unas emociones similares, hay machos y hembras y, en algunos casos, tienen su propia familia.

El término *feérico* (*fairy*) podría ser adecuado para designar a todos estos seres, en especial si se tiene en cuenta que la palabra encarna la naturaleza tan cambiante que describe: se han encontrado noventa y tres formas y ortografías diferentes antes de 1829. La palabra *fairy* no es «ni un objeto con límites claros ni poseía un significado de contornos precisos».[16] La connotación más clara que se puede asociar con ella es la idea del poder de los hados, entendida aquí como «una cualidad en el mundo que puede controlar y dirigir las acciones humanas».[17] Se cree que los seres feéricos están conectados con el destino de la tribu, cuyo bienestar depende de una estrecha relación con ellos, a menudo propiciatoria. Están también vinculados al destino de los individuos, como los dáimones personales descritos por Platón en la *República*, que nos son asignados al nacer y controlan nuestro destino.[18] Y, de acuerdo con Platón, llamaré dáimones a estos seres semejantes a los seres feéricos que, por supuesto, no deben ser confundidos con los *demonios* en que los transformó el cristianismo. Todos los dáimones comparten los atributos de los sidhe. Categóricamente, no pueden ser considerados «espíritus», palabra que utilizan los antropólogos, a falta de otra mejor, para describirlos, puesto que son, como el espíritu terrenal Bard, tanto físicos como espirituales. De sus muchas contradicciones, la idea de que puedan ser tanto materiales como inmateriales es la que resulta más difícil de comprender. El reverendo Robert Kirk, que publicó en 1691 el primer estudio sobre seres feéricos, *La comunidad secreta*, se

enfrentó con esta paradoja. Los describe como «de naturaleza intermedia entre hombre y ángel», con «leves cuerpos cambiantes (como los llamados astrales), semejantes a la naturaleza de una nube condensada y visible sobre todo en el crepúsculo».[19] Los kwei shin son enigmáticamente descritos como «incorpóreos, pero no inmateriales».[20]

Recalco las características sobresalientes de los dáimones –evasivos, contradictorios, de forma cambiante– porque espero demostrar que proporcionan metáforas básicas para aspectos fundamentales de la cultura occidental moderna, aspectos que de otra manera resultan incomprensibles a causa de nuestra exclusión cultural de los dáimones. Sin embargo, su exclusión es ilusoria. Fieles a su naturaleza de forma cambiante, siguen apareciendo en nuestra cultura, pero de una manera tan alejada de su aspecto personificado tradicional que no resultan inmediatamente reconocibles.

Ángeles caídos

El destierro de los dáimones en Europa empezó con el cristianismo. En los escritos más tempranos del Nuevo Testamento, las epístolas de san Pablo, se reprocha a los gentiles que inmolen «a los diablos, y no a Dios».[21] La palabra que utilizó Pablo para diablos era *daimonia*, dáimones. El principal delito de los dáimones era su labor de mediación. Todos los paganos reconocían una multitud de dáimones que mediaban entre ellos y sus múltiples dioses. Pero para el cristianismo sólo podía haber un mediador entre la humanidad y el único Dios: Jesucristo.

Así, siguiendo el espíritu de san Pablo, a lo largo de la Edad Media se hicieron intentos periódicos para expulsar

a los dáimones. Por ejemplo, en uno de los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer, la mujer de Bath describe cómo fue enviado un ejército de frailes, «tan espeso como motas en un rayo de sol», para bendecirlo todo, bosques, ríos, ciudades, castillos, salas, cocinas y vaquerías, «para hacer que desaparecieran los seres feéricos».[22] Todos los dáimones que escaparon de la red fueron demonizados, como lo fueron los sidhe, y apodados «ángeles caídos», expulsados del cielo junto con Satanás.

Sin embargo, había un método más amable para tratar con los dáimones. Se podían asimilar al cristianismo dándoles un nuevo nombre. Los viejos dáimones de colinas, ríos y rocas, los *genii loci*, fueron cristianizados como santos, así como la Virgen María suplantó a muchas ninfas de arroyos y pozos sagrados. De esta manera, los dáimones mantuvieron su función mediadora bajo un disfraz cristiano, conciliando a Dios en nuestro beneficio.

En ambos casos, la demonización y la cristianización de los dáimones implican una polarización de su naturaleza esencialmente contradictoria. Como todas las religiones monoteístas, el cristianismo es intolerante con la ambigüedad daimónica. Por ejemplo, no se puede permitir que los dáimones sean a la vez benignos y malignos; deben dividirse en diablos y ángeles. El hombre responsable de introducir a los ángeles en el cristianismo fue el místico anónimo del siglo V conocido como Dionisio Areopagita. Aunque era cristiano, sus obras debían mucho a los neoplatónicos, y especialmente a Proclo, que enseñó en Atenas hacia el año 430. Dionisio se apropió de los dáimones neoplatónicos, pero suprimió su ambigüedad transformándolos en seres puramente espirituales, angélicos.

La interpretación neoplatónica de la ambigüedad de los dáimones, y de su papel crucial de mediadores, se

remonta a Platón. En su diálogo *El banquete*, Sócrates subraya que no tenemos ningún contacto con los dioses o con Dios, salvo a través de los dáimones que «interpretan y transmiten los deseos de los hombres a los dioses y la voluntad de los dioses a los hombres [...]. Sólo a través de los dáimones –dice– tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño». Cualquiera que sea experto en esa relación es «un hombre daimónico».[23]

Mujeres sabias y hombres astutos

En los primeros siglos de la era cristiana había muchos tipos de hombres y mujeres daimónicos. Los *prophetai* transmitían mensajes del Otro Mundo, aunque no fueran necesariamente predicciones; mientras que *ekstatikói* (extáticos) era un término psicológico neutro aplicado a cualquiera cuya conciencia normal se alterase de manera temporal o permanente. Los primeros Padres de la Iglesia eran *prophetai* o *pneumatikói*, «llenos del espíritu».[24] *Éntheoi*, «llenos de dios», se aplicaba a cualquier médium, vidente o *chamán*, palabra con la que hoy tendemos a llamar a las mujeres sabias y a los hombres astutos, al hombre sanador y a la sanadora hechicera, que tanta importancia tienen en las culturas tradicionales.

Los chamanes –palabra procedente del tungús de Siberia– son una combinación entre poeta, sacerdote y médico. Estas tres funciones se han repartido en nuestra cultura entre profesionales que ya no están formados en las relaciones daimónicas. Habitualmente, los sacerdotes median entre nosotros y Dios a través de los sacramentos, sin que vean la necesidad de entrar en ningún trance extá-

tico; aunque siempre habrá algunos carismáticos y espiritualistas que sí lo hagan.

Por extraño que parezca, nuestro equivalente más cercano al chamán tradicional es probablemente el psicólogo analítico, que reconoce un inconsciente dinámico y autónomo análogo al Otro Mundo de los dáimones. El psicólogo suizo C. G. Jung, por ejemplo, fue un hombre claramente daimónico. Soñó con un daimon, un ser alado que atravesaba el firmamento, que resultó ser un anciano con cuernos.[25] Pronto empezó a visitar a Jung también durante las horas de vigilia. «A veces me parecía muy real, como si fuera una persona viva», escribió Jung. «Iba con él de acá para allá por el jardín [...], me aportó la intuición crucial de que hay cosas en la psique que yo no produzco, sino que tienen vida propia [...] como animales en el bosque o personas en una habitación [...]. Fue él quien me enseñó la objetividad psíquica, la realidad de la psique».[26]

Nos damos cuenta de que el daimon de Jung aparece por igual mientras está dormido como mientras está despierto, como lo describió Platón. Es mientras dormimos, en sueños, cuando quienes no tenemos vocación daimónica nos encontramos sin embargo con los dáimones. Podemos no tener muchas visiones chamánicas ni esos «grandes sueños» que proféticamente se refieren a toda la tribu más que al individuo; pero supongo que todos hemos tenido alguna vez alguno. Además, como ha demostrado Jung, hay un sentido en el que todos los sueños, no importa lo personales que sean, abocan potencialmente a un territorio impersonal, esto es, al mito.

La Gente Pequeña

En mi libro anterior, *Realidad daimónica*, (Atalanta, 2007) recogía un gran número de informes sobre los encuentros de personas comunes con dáimones en forma de objetos volantes extrañamente iluminados, monstruos de largos cabellos, damas blancas, perros negros, seres angélicos de elevada estatura, pequeños y feos «alienígenas», todos los cuales han sido vistos de forma tan regular como geográficamente global. Mi interés en este libro tiene que ver más con la manifestación daimónica que con la experiencia directa de una aparición o de una visión. Pero como no se debe olvidar que los dáimones siguen apareciendo en su tradicional y, al parecer, preferida forma personificada, podría ser conveniente ofrecer un breve recordatorio del carácter inmediato de los encuentros daimónicos que, cuando lo permitimos, presentan todo un desafío a nuestra visión habitual de la realidad. He escogido deliberadamente una categoría de daimon que ha sido la más expuesta al ridículo: la denominada Gente Pequeña. Pero soy muy consciente de que todo intento de categorizar a los dáimones queda frustrado por la forma cambiante de los propios dáimones, y esta categoría no es una excepción. La Gente Pequeña puede no ser tan pequeña; pues como señaló en cierta ocasión un ser feérico a un hombre de Sligo, «soy mayor que como me aparezco a ti ahora. Podemos hacer joven al viejo, pequeño al grande y grande al pequeño».[27]

La Gente Pequeña tiene una altura aproximada de unos 45 centímetros, son perfectamente proporcionados, y los cabellos les llegan hasta los talones. Algunos llevan gorros dorados; otros van con la cabeza descubierta. Sus pisadas y voces despiertan a la gente por la noche, pero si

uno se levanta, no encontrará nada, aunque puede ocurrir que haya desaparecido comida. A veces, cerca de un arroyo, se pueden oír sonidos como de niños riendo, pero cuando se mira, no hay nadie, y entonces sabes que se trata de la Gente Pequeña.[28] Así es cómo dos mujeres cheroquis describían a los *yunw tsunsdi*, que viven una existencia oculta junto al pueblo cheroqui de Carolina del Norte. Son muy parecidos a los dáimones que habitan en toda Europa, pero que tal vez han sobrevivido mejor en sus baluartes celtas desde Bretaña a Irlanda, de donde proceden sus descripciones modernas más detalladas.

Marie Ezanno de Carnac describe a los *corrigans* de Bretaña como enanitos traviesos que vivían bajo dólmenes, danzaban en círculos, producían un sonido silbante y se comportaban brutalmente con cualquiera al que guardaran rencor.[29] Gwen Hubert escribió en 1928 que había visto a un duendecillo cerca de Shaugh Bridge, en Dartmoor, Devon. Era como un anciano diminuto, de unos 45 centímetros de estatura, con un sombrero pequeño y puntiagudo, un jubón y «unos pequeños calzones cortos. Su cara era de color tostado, arrugada y marchita», dijo. «Lo vi por un momento y luego desapareció.»[30]

En junio de 1952, la señora C. Woods vio a un hombrecillo de pie junto a unas grandes piedras en Haytor, un afloramiento rocoso en los páramos próximos a Newton Abbot, en Devonshire. «Salió de las rocas y parecía estar observándola, protegiéndose los ojos del sol...»[31] Ella se le acercó cautelosamente. «Iba vestido con lo que parecía un blusón marrón [...] que le llegaba casi hasta las rodillas; sus piernas parecían estar cubiertas con un tejido marrón. Si llevaba algo en la cabeza, debía de ser una gorra plana marrón, o tal vez tenía el pelo de ese color. Parecía tener una estatura de entre noventa y ciento veinte centímetros,

y daba la impresión de ser más viejo que joven.»[32] Cuando estaba a una distancia de entre treinta y cuarenta metros, se perdió de vista bajo una roca.

La Gente Pequeña que ayudó al chamán *inuit* (esquimal) descrito por el explorador danés Knud Rasmussen se llamaba *aua*: pequeñas mujeres de no más de un brazo de alto, con gorros puntiagudos, cortos pantalones de piel de oso y botas altas que contenían unos pies vueltos hacia arriba, de manera que parecían andar sólo sobre los talones.[33] La Gente Pequeña de Ghana, en el África occidental, es conocida como *asamanukpai*. Son ligeramente mayores que un mono; de color negro, blanco o rojo; y sus pies están dados la vuelta. Los más viejos son más altos y tienen barba. Comen y bailan sobre afloramientos de roca lisa, que ellos mismos pulen. Si se entra en su territorio, es aconsejable propiciarlos con ofrendas de ron colocadas frente a sus piedras de danza y con cazos de agua clara, en los que les gusta bañarse y chapotear. Si se les molesta o perturba, apedrearán al ofensor, lo llevarán a las profundidades del bosque y lo dejarán allí, perdido. De vez en cuando, sin embargo, le enseñarán todo lo que saben. Exprimirán en sus ojos, oídos y boca el jugo de una planta que después le permitirá oír los pensamientos de cualquiera, prever todos los acontecimientos y cantar y hablar con los asamanukpai.[34]

En 1970, un guardabosques llamado Aarno Heinonen y un granjero llamado Esko Viljo salieron a esquiar a los bosques próximos a Imjarvi, al sur de Finlandia, y encontraron a un extraño hombrecillo.[35] Tenía aproximadamente un metro de estatura, con brazos y piernas delgados, cara pálida y cérea, pequeñas orejas que se estrechaban hacia la cabeza y estaba vestido de verde, con un sombrero cónico. Aarno sintió como si le agarraran por la cintu-

ra y le empujaran hacia atrás. Después, sintió entumecido el costado derecho y la pierna no podía sostenerle. Esko tuvo que arrastrarle hasta su casa. Atribuyó estos efectos a una luz amarilla intermitente que le apuntaba desde una caja negra que el hombrecillo sostenía.

Este elfo o ser feérico clásico había aparecido, sin embargo, en circunstancias que parecen poco apropiadas para estos seres: momentos antes, los dos hombres habían visto interrumpido su camino por un aparato redondo que se cernía sobre ellos. Entonces «el enorme disco empezó a descender –dijo Esko– hasta situarse tan cerca que podía haberlo tocado con mi bastón».[36] Envió un intenso rayo de luz blanca hacia abajo, al suelo del bosque. Entonces fue cuando Aarno se sintió empujado hacia atrás. En el mismo momento, vio al hombrecillo que estaba en el rayo de luz. Finalmente, el «aparato» despidió una neblina gris rojiza que envolvió a la criatura y a los hombres, de modo que ya no pudieron verse. Cuando la niebla se dispersó, luz, criatura y aparato habían desaparecido.

Lo intrigante de este encuentro es la manera en que combina motivos feéricos tradicionales europeos con modernas características ufológicas, como si se tratara de una especie en transición. Los supuestos extraterrestres que se aparecieron, junto con «naves espaciales», a inocentes espectadores en la década de 1950 eran relativamente benignos; pero se hicieron más pequeños y más oscuros con el paso de las décadas, hasta que en los años ochenta y noventa hubo una epidemia –al menos en los Estados Unidos– de pequeños alienígenas grises de cuerpo flaco y con rasgos que eran, en el mejor de los casos, rudimentarios, aparte de sus enormes y almendrados ojos completamente negros.[37] Los «grises» –*greys* o *grays*–, como han llegado a ser conocidos, pueden ser una nueva especie de

dáimon, propia de la cultura occidental, cuya cosmovisión ortodoxa niega la existencia de dáimones. Pero es más probable que sean los viejos dáimones inmortales que se disfrazan de forma apropiada para la época. Desterrados de sus hábitats naturales originarios, vuelven desde fuera de la naturaleza, desde el «espacio exterior», blandiendo una «tecnología avanzada» que duplica el poder sobrenatural de los sidhe.

2

La piel de la mujer foca

Alimentar a los muertos

Por extraño que sea el aspecto de los dáimones, tienen tendencia a aparecer como semejantes a los humanos. Pero pueden mostrarse de otras tres maneras: como los antepasados o muertos; como animales; o como humanos que son brujas o curanderos, hechiceros o chamanes. Cada una de estas tres categorías puede, en una cultura u otra, desempeñar el papel de los dáimones y asumir todos sus atributos; o si no, traslaparse parcialmente con los dáimones. Por ejemplo, a veces se ve a los muertos entre los seres feéricos. Quien ha sido «llevado» es tan probable que haya sido abducido, llevado por los seres feéricos, como que haya muerto, llevado por Dios. En Bretaña, los seres feéricos han sido completamente reemplazados por los muertos, de los que se dice que son más escuálidos que los vivos, que tienen caminos secretos, que necesitan que se les deje comida, que se llevan a gente y que cambian de forma, exactamente igual que los seres feéricos.

En las sociedades tradicionales no se considera la muerte física como una fractura con la vida. Vida y muer-

te no son opuestos; más bien es el nacimiento lo contrario a la muerte, mientras que vida y muerte constituyen una continuidad. Los muertos siguen siendo parte de la tribu. Nuestras palabras para describir a los muertos –fantasmas, espíritus, sombras– distorsionan el sentido del término tradicional, que por lo general es sencillamente «hombre muerto».[39] La muerte significa tan solo una transformación del individuo; es solamente la última en la serie de «muertes» iniciáticas que han acompañado a alguien a lo largo de su vida. Y lo mismo que el vivo puede ser considerado esencialmente muerto si su alma ha sido robada por dáimones o devorada por brujas, se piensa también que los muertos siguen todavía activos en la comunidad, a menudo de una forma indeseable.[40] En el Lejano Oriente, los muertos aparecen a menudo como «fantasmas hambrientos» que han de ser alimentados –apaciguados y propiciados–, de la misma manera que los sidhe tienen que ser alimentados para que no se vuelvan molestos e incluso peligrosos. Esto era especialmente importante en Samhain, ahora Halloween, cuando este mundo y el otro están estrechamente unidos.

Aunque se pueda dejar comida para los dáimones, en realidad no necesitan alimentarse en sentido literal. Como mucho, se dice que comen la apariencia o esencia del alimento.[41] Posteriormente, la leche o la mantequilla que se ha dejado para los seres feéricos no conserva ningún valor alimenticio. La comida ofrecida a los muertos en lo que fue la Nueva Guinea británica se consumía en el banquete funerario, pero se entendía que su substancia ya había sido extraída.[42]

Alimentar significa prestar atención; los dáimones requieren atención, así como el tipo de vitalidad característica de los humanos. A veces los dáimones necesitan algo

más fuerte que leche y mantequilla. Cuando un chamán nanái de Siberia es poseído «como humo o vapor» por su amante daimon, su *ayami*, bebe sangre de cerdo, que es tabú para cualquiera. Pero es realmente el ayami quien la bebe.[43] Recordemos también cómo Odiseo cavó una zanja y la llenó con sangre de oveja antes de convocar a los espíritus de los muertos, ninguno de los cuales era lo bastante sustancial para hablar hasta después de haber bebido la sangre.[44] Hay siempre un toque vampírico en lo que se refiere al Otro Mundo. Los dáimones tienen hambre de este mundo, igual que nosotros tenemos hambre del suyo. No por su comida –es funesto comer en el mundo feérico o en el Hades, pues se corre el riesgo de quedarse atrapado allí–, sino por su alimento psíquico; es como si ellos desearan ardientemente nuestra vida corporal, al igual que nosotros anhelamos la vida del alma.

Los chinos dan de comer a los kwei shin, que son tanto los antepasados como los dáimones de colinas y ríos. Pero son explícitos sobre la naturaleza metafórica del hecho de dar de comer. El alimento más importante para los antepasados es la piedad filial; y para los dáimones, el respeto.[45] El «primer dictado de la sabiduría», según Confucio, es «ocuparse de los asuntos del pueblo, respetar a los kwei shin y mantenerlos a distancia».[46] Deben ser tratados, dice, «con austera dignidad, sin familiaridades indebidas».[47] Pues existe siempre la sensación, como señalaba Yeats, de que a los seres feéricos no les gusta que se sepa demasiado sobre ellos.[48] Son especialmente peligrosos si te ven antes de que los veas.[49]

La princesa y el ciervo

En las culturas tradicionales, creer que los animales se organizan en sociedades que reflejan la sociedad humana es algo muy normal. También los animales son antepasados: los clanes tribales, desde Canadá hasta Australia, afirman descender de osos y focas, o de canguros y wombats. Sin embargo, esos animales tienden a ser antropomorfizados en la mitología, como seres que no son exactamente animales, ni tampoco completamente humanos; en otras palabras, dáimones. Efectivamente, cualquier animal puede parecer súbitamente *not right*, como dicen los irlandeses, es decir, puede parecer extraño. El ciervo que conduce a un caballero a través del bosque hasta el castillo encantado es en realidad la princesa que vive en él. Aunque los irlandeses dicen que el ciervo es un ser feérico que ha adoptado la forma de un animal, se cree más habitualmente que es un ser humano, o bien un muerto cuyo espíritu ha adoptado dicha forma, o una bruja o un chamán vivos que pueden transformarse a voluntad adoptando la forma de un animal.[50] En muchas culturas tribales se dice que los niños extraños, o intercambiados, que las hadas dejan a cambio del niño humano del que se apoderan, descienden de animales.[51]

Así como en Melanesia se cree que un hombre muerto que vuelve como tiburón[52] está simultáneamente en el país de los muertos, también una bruja o un chamán pueden estar a la vez en su cabaña y vagando por la selva como animales salvajes. Las brujas británicas se transformaban en liebres. Sus espíritus guardianes habituales, los gatos negros, por ejemplo, eran análogos a los «animales espíritu» que ayudan a los chamanes en su ocupación de curar (o maldecir). Pero en cierto sentido esos espíritus habi-

tuales eran emanación de la propia bruja. Seres humanos y animales son intercambiables. No es tanto que un alma humana entre en un animal, sino más bien que humanos y animales son un solo ser, pero presente en dos lugares al mismo tiempo, sea como hombre leopardo en África occidental, hombre jaguar en Brasil[53] u hombre lobo en Europa oriental.

El antropólogo Bronislaw Malinowski trató de llegar al fondo de las creencias de la isla de Trobriand acerca de las brujas. Llamadas *yoyova* en la vida cotidiana, se convertían en *mulukwansi* cuando practicaban activamente la brujería. Malinowski estableció que abandonaban su cuerpo –o, como decían allí, «se quitaban la piel»–, que se quedaba durmiendo en su lecho mientras la bruja emprendía el vuelo desnuda. Pero él quería saberlo de manera más precisa: ¿era la propia bruja la que volaba, o era su «emanación»? ¿Qué es exactamente la mulukwansi que vuela por el aire como una luciérnaga o una estrella fugaz? ¿Quién es la que permanece en el lecho?[54] Nunca obtuvo respuestas definitivas a estas preguntas, a las que responderé más adelante.

Mientras tanto, vale la pena recordar que los cuentos en los que se habla de despojarse de la piel están sumamente extendidos. Por ejemplo, a lo largo de toda la costa norte de Europa se cuenta la historia del joven que ve una manada de focas nadando hacia una playa desierta bajo la luna llena.[55] Las focas salen de su piel para mostrarse como hermosas jóvenes que danzan desnudas en la arena. El joven roba una de las pieles, lo que impide que su propietaria vuelva a tomar forma de foca. Se casa con ella y tienen hijos. Pero ella busca incesantemente la piel de foca que ha escondido su marido, hasta que finalmente la encuentra. Una versión escocesa de la isla de Uist del Norte

nos cuenta que «un día caluroso, su hijo humano fue a ella y le dijo: "Oh, madre, esta cosa extraña que he encontrado en el viejo arcón de la cebada es más suave a mi tacto que la niebla". Rápidamente, la mujer foca se puso la piel con destreza, se dirigió inmediatamente hacia la playa y, con un decidido chapuzón, se fue cantando melodiosamente su alegría marina por las frías aguas del océano».[56]

En África occidental son los cocodrilos, según creen los toradjas, los que se quitan la piel cuando llegan a tierra y adoptan forma humana.[57] Los dowayos de Camerún creen lo contrario: los brujos se quitan la piel por la noche para convertirse en leopardos.[58] Esas creencias son tan antiguas como ampliamente extendidas. En la mitología escandinava, por ejemplo, el héroe Sigmund y su sobrino Sinfiotl encuentran dos pieles de lobo en el bosque; se las ponen y se convierten en lobos, cuyas aventuras parecen constituir una iniciación para Sinfiotl.[59] El despojarse de la piel es una variante rica en contenido metafórico del cambio de forma, pues nos dice, entre otras cosas, que entre este mundo y el Otro sólo hay una piel extremadamente suave y tenue.

Los amantes dáimones

Una de las principales expresiones de nuestra relación con lo daimónico es el casamiento. La unión con los muertos es habitualmente un asunto terrible mediante el cual, como fantasmas hambrientos, como íncubos, vuelven para vaciar nuestra vitalidad o robar nuestra alma, y así nos esclavizan. Por otra parte, la unión con animales es habitualmente provechosa. «Sabemos lo que hacen los animales –dijo un hombre de la tribu tacolí del río

Bulkeley– porque hace mucho tiempo los hombres se casaron con ellos y adquirieron ese conocimiento de sus esposas animales.»[60]

En el mito y el folclore, los hombres viajan como Orfeo al Otro Mundo. Van por amor o por deseo, voluntariamente o aterrados. Un *amante sidhe* te puede hacer entrar contra tu voluntad en Tir-na-nOg; en la mitología irlandesa, Ossian fue espontáneamente al Otro Mundo por su amor a Niamh, pálida como una perla.[61] Sigfrido, el héroe escandinavo, se enfrentó a un anillo de fuego para encontrar a la valquiria Brunilda. Pero igual que las sirenas y las esposas foca pueden ser retenidas en este mundo, también los héroes pueden permanecer atrapados o encantados en el Otro, como Odiseo en la isla de Calipso o el poderoso Heracles en la corte de Ónfale, reina de Lidia, en donde se volvió delicado, timorato y se vestía con ropas de mujer.

La psicología analítica habla de la necesidad de unir la conciencia masculina con el inconsciente femenino, personificado en el arquetipo del ánima. Los poetas hablan menos abstractamente de una musa, que es al mismo tiempo una fuente seductora de inspiración y una peligrosa, despiadada y exigente hechicera. Keats la describe en *La Belle Dame sans Merci* y en *Lamia*. Ella es el daimon personal que, una vez despertado, intentará convertirse en el centro de la personalidad. Desde los tiempos más antiguos, la musa «llegaba hasta el poeta como un dios, tomaba posesión de él, entregaba el poema y luego le abandonaba», escribe con emoción el poeta Ted Hughes.[62] Era algo axiomático, continúa, que ella viviera su propia vida separada de la personalidad cotidiana del poeta, que estuviera enteramente fuera de su control y que fuera, ante todo, sobrenatural. W. B. Yeats y C. G. Jung hablan

de ella en términos similares, como de un daimon que despiadadamente les imponía su voluntad,[63] a la que no tenían más opción que obedecer, a menudo en detrimento de su vida humana, y con la que luchaban y a la que cortejaban todos los días, «pues tanto el hombre como el daimon alimentan recíprocamente el hambre en sus corazones».[64]

Hughes relaciona explícitamente a los poetas con los chamanes y a sus musas con los dáimones femeninos que, como en Siberia, por ejemplo, convocan al chamán a su vocación, le ofrecen amor e incluso cohabitan con él.[65] Entre los teleuts, la amante daimon, como una reina feérica, hechiza al chamán aprendiz con pródiga hospitalidad, incluida una deliciosa comida servida en bandejas de oro y plata. Las vestiduras del chamán siberiano incorporan habitualmente símbolos femeninos, mientras que entre los chukchi, los chamanes pueden asumir toda la identidad de sus dáimones y se visten de mujeres, hacen un trabajo de mujeres y emplean el lenguaje especial que sólo hablan las mujeres. Incluso pueden casarse con otro hombre. Existe una tradición semejante de travestismo masculino entre los nativos americanos, que denominan *berdache*. «Entre los navajos, al berdache se le llama *nadle*, que significa "el que se transforma" [...]. Cuando los berdaches se convirtían en chamanes, eran considerados excepcionalmente poderosos.»[66]

El reino daimónico, pues, es imaginado a veces como el Otro Mundo del reino animal, de los muertos o de una especie separada, como los sidhe, pero todos ellos tienen una relación recíproca con este mundo, expresada a través de metáforas de alimentación y matrimonio. Ahora que el inconsciente humano se ha convertido en el escenario del Otro Mundo, los psicoterapeutas harían bien recordando estas metáforas: alimentamos a los dáimones para impedir

que se vuelvan ingobernables, y mantenemos con ellos una relación estrecha, incluso erótica, para que no tengan que relacionarse con nosotros por la fuerza y tomen las riendas de nuestros asuntos. De hecho, la relación involuntaria con el Otro Mundo –abducción daimónica– es lo que deseo analizar a continuación.

3
Sobre zombis

El destino del reverendo Kirk

Una noche de 1692 el reverendo Robert Kirk, autor de *La comunidad secreta*, estaba tomando el fresco en el exterior de su casa en Aberfoyle, en Escocia. Vestido solamente con su camisa de dormir, paseaba por su lugar favorito, que se encontraba próximo a una colina o «fuerte» feérico. Sólo tenía alrededor de cincuenta años y disponía de buena salud, pero súbitamente se derrumbó sin vida. Su cuerpo fue transportado a la casa y enterrado como correspondía en el patio de la iglesia de Aberfoyle.

Algún tiempo después, dice la tradición, Kirk se apareció a uno de sus parientes y le dio un mensaje para su primo Graham de Duchray: Kirk afirmaba que no estaba muerto, sino que era un cautivo entre los seres feéricos. Anunció que se aparecería de nuevo en el bautizo del hijo que su mujer le había dado tras su presunta muerte. En cuanto le vieran, Graham debería tirar un cuchillo por encima de él, rompiendo así el hechizo feérico y devolviéndole a este mundo. Efectivamente, mientras todos estaban sentados a la mesa para el banquete del bautizo,

Kirk apareció. Pero Graham estaba tan asombrado que olvidó tirar el cuchillo. Kirk desapareció y nunca más se le volvió a ver.

La creencia de que Kirk se encuentra en el país feérico ha perdurado. Más de doscientos años después, la mujer que guardaba las llaves del cementerio dijo a W. Y. Evans Wentz, joven norteamericano investigador de tradiciones feéricas, que la tumba de Kirk contenía un ataúd lleno de piedras. Añadió que Kirk había sido llevado al interior de la colina feérica.[68] En 1943, la folclorista Katharine Briggs encontró en Methven a una joven que había alquilado la casa de Aberfoyle. La mujer esperaba un hijo y estaba inquieta por regresar a su casa antes de que el niño naciera porque se decía que, si nacía un niño y se le bautizaba allí mismo –siempre que se clavara un puñal en el asiento de su silla–, Kirk podía ser liberado del país feérico.[69]

Ésta es una clara indicación de que Kirk tuvo que pagar el precio de observar demasiado de cerca los asuntos de los seres feéricos, que no quieren que se sepa demasiado sobre ellos.

Aunque los relatos sobre abducciones de mortales por dáimones tal vez estén más asociados con las antiguas áreas célticas, son, sin embargo, universales. Pero los abducidos a veces no son capturados para siempre, como Kirk. A continuación presento dos relatos del Nuevo Mundo, uno de un nativo y otro de un inmigrante.

En su libro *Myths of the Cherokees* (1901), James Mooney relata la historia de un cazador que descubrió en las nieves de la montaña unas huellas diminutas que los cheroquis no tuvieron ningún problema en identificar como de los yunw tsunsdi. Siguió las huellas hasta una cueva donde gente pequeña bailaba y tocaba el tambor. Le acogieron, le dieron comida y un lugar para dormir, y allí

se quedó durante dieciséis días. Sus amigos, que le habían estado buscando, pensaron que había muerto.

«Pero», continuó Mooney, «después de que hubo descansado, le acompañaron parte de su camino a casa hasta que llegaron a un pequeño riachuelo, cuyas aguas le llegaban a la rodilla; le dijeron que lo cruzara para llegar al sendero principal que discurría por el otro lado. Cruzó y se giró para mirar hacia atrás, pero la gente pequeña había desaparecido, y el riachuelo era un río profundo. Cuando llegó a su casa, tenía las piernas congeladas y sólo vivió unos pocos días».[70]

Un minero llamado Tom, de la isla de Bell, en la bahía de Concepción, Terranova, describió cómo su compañero Jimmy le había pedido que le sustituyera en el trabajo durante diez minutos, mientras él se metía en el bosque. Eran las once de la mañana y Jimmy todavía no había regresado. Se enviaron grupos de búsqueda, intervino la policía, se hizo todo por encontrarle durante dos o tres días. Al tercer día, Jimmy reapareció «irradiando luz como una bombilla eléctrica» y afirmando que había estado fuera solamente una hora. Se había encontrado con «la gente pequeña más encantadora», que «tenían comida y cerveza y bailaban y tocaban el acordeón. Realmente amables, dijo [...]. Sí, señor, fue el único que alguna vez fue tratado tan bien por los seres feéricos. Después de eso, siempre se creyó que estaba algo chiflado, aunque él siguió jurando que era verdad hasta el día en que murió. Y, quiere que le diga algo más, yo le creo».[71]

Niños intercambiados

Con mucha frecuencia, los sidhe se apoderan de jóvenes o niños. Un joven del condado de Donegal llamado Neil Colton salió a coger arándanos con su hermano y su prima cuando, de pronto, oyeron música. «Nos apresuramos a rodear las rocas y allí, a menos de treinta metros, había seis u ocho *gentle folk* (seres feéricos) bailando. Cuando nos vieron, una pequeña mujer, vestida completamente de rojo, salió corriendo hacia nosotros y le pegó a mi prima en la cara con lo que parecía un junco verde. Corrimos a casa tan rápido como pudimos y, nada más llegar, mi prima cayó muerta. Nuestro padre ensilló un caballo y fue a buscar al padre Regan (el sacerdote). Cuando el padre Regan llegó, se puso una estola en el cuello y empezó a rezar sobre mi prima, a leer salmos y a golpearla con la estola; y así la trajo de vuelta. Dijo que si no se hubiera agarrado a mi hermano, se la habrían *llevado* para siempre.»[72]

La muerte no es tan absoluta en las culturas tradicionales como lo es en las sociedades cristianas o en otras sociedades monoteístas. Se parece más bien a una estancia prolongada en el Otro Mundo, y los muertos siempre pueden regresar en forma daimónica. Habitualmente, los abducidos regresan a veces después de unas horas, a veces tras varios años. Los recogedores de fresas de Terranova, por ejemplo, eran a menudo extraviados por la Buena Gente, para ser descubiertos más tarde desaliñados, magullados y con amnesia,[73] como quienes dicen haber sido abducidos por alienígenas después del avistamiento de un ovni. Y, como los abducidos por los ovnis, sólo al cabo de cierto tiempo empiezan los recogedores de fresas a recordar lo que sucedió: la música sobrenatural que los atrajo primero, la danza a la que fueron arrastrados.[74]

Otros vuelven después de más tiempo, apenas reconocibles o terriblemente envejecidos, marcados o atontados.[75] En Irlanda, a los abducidos por seres feéricos a veces se les permitía regresar a su pueblo después de un tiempo, tal vez siete años o múltiplos de siete. Pero sólo eran devueltos cuando su vida en la tierra se había agotado: «Ancianos y ancianas consumidos que se pensaba que estaban muertos desde hacía tiempo eran devueltos para que murieran y fueran enterrados en la faz de la tierra».[76] El Otro Mundo, sea de los dáimones o de los muertos, es, en ciertos momentos o lugares, transparente a este mundo.

Cuando se llevan a los niños, dejan a otros en su lugar. También los dáimones humanos se llevan niños: tradicionalmente, las brujas los cocían para hacer bálsamos y pociones. Pero a lo largo de la historia, siempre que a un grupo de gente se le ha considerado daimónico –marginales, extraños, extranjeros– también ha sido inmediatamente sospechoso de raptar niños. Los romanos acusaron a los cristianos, los cristianos acusaron a los judíos, todo el mundo acusó a los gitanos.[77] Estamos siempre dispuestos a hacer dáimones –y, con más frecuencia, demonios– de otras personas. Es habitual para una tribu atribuir a otra tribu vecina todas las actividades normalmente asociadas a las brujas, como comer niños, el incesto y el mal de ojo.[78]

En todo el mundo la brujería es responsable del robo de almas. La víctima cae enferma, se debilita e incluso muere, a menos que se pueda encontrar a un buen brujo o chamán para que viaje al Otro Mundo y recupere el alma perdida. Igualmente, los sidhe abducen a adultos jóvenes «a través del ojo de un vecino, el mal de ojo», tal vez, «o mediante un toque, un golpe, una caída, un terror súbito».[79] Aquellos

que sufren ese «golpe» se pierden para este mundo, «y prestan su fuerza a los invisibles».[80] De una persona llevada por los sidhe se dice que está *fuera*. Lo que queda, dice Lady Gregory, «es un cuerpo con su imagen, o la imagen de un cuerpo».[81] Lo que queda puede ser un tronco, un palo de escoba o sólo un montón de virutas.

Los sidhe necesitan el vigor humano, escribió Yeats,[82] mientras que nosotros necesitamos su sabiduría. Así como ellos cogen a las madres jóvenes para amamantar a sus bebés, y a las jóvenes como esposas, así los «alienígenas» modernos –los llamados «grises»– toman óvulos o fetos para fortalecer su raza.[83] La falta de reciprocidad en las primeras versiones de este interesante folclore fue rectificada más tarde, cuando llegó a ser una creencia muy difundida que los alienígenas estaban confabulados con el gobierno, que aceptaba sus actividades a cambio de su «sabiduría»; en este caso, una avanzada tecnología extraterrestre.

Así pues, el motivo del rapto por parte de brujas, seres feéricos o muertos –por cualquier tipo de daimon– parece ser universal, y todavía persiste en las sombras de nuestra iluminada cultura. Además, no siempre aparece de una manera obvia, como muestra el siguiente ejemplo.

Los tarros de los *bokos*

En Haití, el robo de almas por parte de brujos es un delito que aparece en el Código Penal y está considerado como un crimen.[84] Un *boko*, o brujo, extrae el alma de una persona mediante magia, o incluso capturándola después de su muerte natural. La guarda en un bote o tarro. Pero también –y ésta es una innovación peculiarmente haitiana–

roba el cuerpo de la tumba y lo revive. El cuerpo conserva su principio de animación (*gwo bon anj*) pero ha perdido su capacidad de acción, su conciencia y su memoria. En pocas palabras, se ha convertido en un zombi que es fácilmente esclavizado y puesto a trabajar en los campos de esclavos de los bokos. Nadie ha visto nunca esos campos, aunque se dice que las montañas están tan llenas de bokos como la naturaleza lo está de dáimones. Nadie tampoco se ha cruzado con ellos, aunque la densidad de población en Haití es muy alta. Sin embargo, se cree que estos campos secretos existen, con un número inmenso de zombis que no pueden escapar a menos que el boko muera o que el tarro que contiene su alma, o *zombi astral*, se rompa.

No obstante, se cree que hasta mil zombis aparecen cada año. La población los reconoce inmediatamente por su mirada fija, por sus acciones repetidas, torpes y sin objetivo, y por sus palabras limitadas y monótonas. Son objeto de piedad más que de temor, que se reserva a los bokos.

En 1997, el profesor Littlewood y el doctor Douyon investigaron tres casos de zombificación, incluido el caso de Wilfrid Dorissant, el primer zombi reconocido por un tribunal haitiano. Escapó de las garras de su boko diecinueve meses después de su muerte, producida a los dieciocho años por una fiebre repentina. Volvió a casa como un zombi. Reconoció a su padre y acusó a su tío de zombificarle. Se le ató a un tronco para que dejara de vagar. Aunque era amanerado como Wilfrid y tenía un dedo roto que su madre identificó, sus amigos dicen que era diferente. Le había «cambiado el alma». Su padre se mostró convencido de que Wilfrid era su hijo, pero decía que «había perdido su alma», como si también él reconociera algún cambio esencial en el muchacho.[85]

El segundo caso que investigaron Littlewood y Douyon fue el de una mujer conocida como F. I. Murió a los treinta años y fue enterrada ese mismo día en el sepulcro familiar cerca de la casa. Tres años después, un amigo la reconoció vagando cerca de la aldea. Su madre confirmó su identidad por una marca facial, como también su hija, sus hermanos, su esposo y el sacerdote local. No podía hablar ni alimentarse por sí misma. Su esposo fue acusado de zombificarla tras saber que ella había tenido una aventura amorosa. «Después de que el tribunal local autorizara la apertura de la tumba, que estaba llena de piedras, sus padres estaban indecisos sobre si llevarla a casa.»[36] Fue internada en un hospital psiquiátrico de Port au Prince. Littlewood la examinó y diagnosticó esquizofrenia catatónica. La gente del mercado que se la llevó a dar un paseo, por otra parte, la reconoció inmediatamente como una zombi.

El tercer caso parece haber sido resuelto. Una muchacha llamada Marie Moncoeur murió a los dieciocho años, pero reapareció trece años después afirmando que la habían mantenido como zombi en una aldea ciento cincuenta kilómetros al norte, y que la liberaron solamente cuando el boko murió. A la gente no le pareció una zombi típica. Fue reconocida por su familia, y especialmente por su hermano.

Cuando Littlewood y Douyon la llevaron a la aldea donde ella afirmaba que la habían retenido durante esos años, inmediatamente la identificaron como una mujer del pueblo, conocida por su simpleza, que había sido raptada por un grupo de músicos. La saludaron una hija y un hermano. Esta familia y su «primera» familia se acusaron mutuamente de haberla zombificado. El análisis de ADN indicó que no parecía estar relacionada con ninguno de los

hombres que decían ser sus hermanos, pero que era probable que fuese la madre de la niña que decía que era su hija.[87]

La sombra del cuerpo

Más adelante hablaré de cómo mitos que a primera vista pueden parecer muy diferentes entre sí resultan estar estructurados de manera muy semejante en un nivel más profundo: son versiones simétricas pero invertidas. Esto es también cierto en el folclore de los zombis, que está más próximo al europeo de lo que parece.

Por ejemplo, cuando se abre la tumba de un zombi, se descubre que contiene piedras, igual que la del reverendo Kirk. Se encuentran cicatrices misteriosas en los zombis, como las que se encuentran en los abducidos por alienígenas o en los «tocados» por los feéricos. Un cadáver debe ser decapitado, como un vampiro, para impedir que sea zombificado. La sal es fatal para los feéricos y, habitualmente, para los muertos; pero no se menciona como peligrosa para los bokos. En cambio, es positivamente útil para los zombis, pues escapan a la esclavitud si, de manera inadvertida, son alimentados con ella por sus amos boko.

Pero también los zombis invierten el orden habitual de las abducciones. En vez de tomar las almas y desechar los cuerpos, las almas se dejan a un lado, por decirlo así, en los tarros de los bokos, mientras que los cuerpos son abducidos al Otro Mundo de los campos de esclavos. Cuando vuelven, son reconocidos por extraños que creen que son sus parientes, mientras que en las abducciones feéricas la gente que se queda en su lugar son extraños, meras «imágenes» apenas reconocidas por sus parientes. La cultura occidental considera ambos casos como enga-

ños o alucinaciones. Como ha desacreditado su realidad literal, se convence de que no tienen en absoluto ninguna realidad . De este modo, omite la realidad más profunda de las abducciones, que desarrollan a nivel colectivo el problema perenne de la relación entre alma y cuerpo, y que son testimonio de la idea generalmente aceptada de la preeminencia del alma. Nadie espera que un zombi se parezca a la persona que era antes de que el boko le robara el alma. Son como los «leños» que dejan los feéricos cuando roban la esencia de una persona, igual que cuando roban la esencia de los alimentos.

Es como si las culturas tradicionales no pudieran decidir si se llevan el alma o el cuerpo, o si se llevan ambos; sin duda hay renuencia a separarlos, aunque se tenga la sensación de que algún tipo de separación es inevitable. Este enigma desconcertó al antropólogo Bronislaw Malinowski. Sus brujas de la isla de Trobriand «se quitaban la piel» y volaban desnudas. Pero en África hay algunos basoto que afirman que las brujas, mientras vuelan, son seres íntegros en cuerpo y alma. Sin embargo, los tonganos dicen que el *noyi* (brujo o bruja) es sólo una parte de la personalidad. «Cuando vuela, su "sombra" se queda atrás, tumbada en la estera. Pero no es verdaderamente el cuerpo lo que queda. Sólo le parece así al ignorante no iniciado. En realidad, lo que queda es un animal salvaje, aquel con el que el noyi ha decidido identificarse.»[88]

Habitualmente, las víctimas de una abducción alienígena creen que han sido transportadas físicamente a una nave espacial por extraterrestres, pero a veces describen el acontecimiento como una experiencia extracorpórea. Los esoteristas occidentales creen en un cuerpo «sutil» o «astral», análogo al «cuerpo-fantasma» o «cuerpo del sueño» de tantas culturas tradicionales, que es la sede de la

conciencia en una «experiencia extracorpórea». Es posible que las culturas tradicionales, a través de sus muchas versiones diferentes de tales experiencias, sean lo bastante sabias para no entender demasiado literalmente este tipo de cuerpo. Si se hace así, se está expuesto a confundirlo con el cuerpo físico y llegar a creer, por ejemplo, que se ha sido teletransportado a una nave espacial. Al contrario, es más habitual –casi universal fuera de nuestra cultura– entender que el cuerpo físico es también «sutil» y que, por lo tanto, puede ser fácilmente llevado al Otro Mundo porque no es básicamente algo material.

En otras palabras, es una peculiaridad estrictamente occidental confundir lo físico con lo que es literalmente real. Es el resultado de la polarización cristiana entre alma y cuerpo. Fuera del cristianismo y de otras religiones monoteístas, el alma es casi material, como el cuerpo es casi espiritual, y ambos forman un todo daimónico. Somos organismos fluidos que pasamos fácilmente de este mundo al otro, de la vida a la muerte.

Somos como la mujer foca a la que, en una inversión de la tradición feérica, *nosotros* abducimos de *su* mundo. No nos llevamos su alma y dejamos atrás su cuerpo, porque esa distinción no existe para un daimon. Nos llevamos su «piel»; y ésta representa alma y cuerpo, porque ella es plenamente ella misma con la piel y sin la piel, pero en el primer caso, una foca, y en el segundo, una mujer. Como las culturas tradicionales sospechan, puede que también nosotros no seamos tanto seres duales como seres únicos con aspectos duales, y diferamos según el elemento en el que estamos. También nosotros somos daimónicos.

Cuando los santos cristianos son desenterrados y se descubre que tienen cuerpos incorruptos y fragantes,

se atribuye el milagro a su santidad y a la pureza de su vida. Pero también se dice que los cuerpos de los chamanes no se descomponen.[89] En efecto, los chamanes malos o hechiceros a veces sólo se detectan después de la muerte, cuando, al continuar sus infames actividades, se acaba por sospechar de ellos, se desentierra su cuerpo y se descubre que se encuentra en su estado prístino. En otras palabras, aquellos que negocian con el Otro Mundo se vuelven en algún sentido inmunes a la muerte. Sus almas siguen revoloteando entre los mundos mientras sus cuerpos, si no realmente animados, tampoco están realmente muertos. Son «no-muertos» que repiten por simpatía la vida del alma.

Volveré a la cuestión de cuerpo y alma hacia el final del libro, donde analizo el fenómeno conocido como «pérdida del alma». De momento, quiero examinar el reino en el que se dice que habitan los dáimones: el Otro Mundo.

4
El Purgatorio de san Patricio

El Purgatorio de san Patricio fue uno de los lugares de peregrinación más famosos de Europa durante el medievo. Era una especie de cueva, parece, en una isla del lago Derg, condado de Donegal, en el noroeste de Irlanda. Miles de peregrinos siguen visitando la isla cada año para hacer penitencia. Se dice que la actual basílica fue construida sobre la cueva original, demolida en 1632 por el obispo Spottiswoode de Clogher, que la calificó de «agujero pobre y miserable».[90] Pero los relatos más tempranos se refieren a la cueva como «una especie de pozo con peldaños que bajan a una profundidad considerable».[91] En 1411, Antonio Mannini dice en su descripción de la cueva que tenía noventa centímetros por casi tres metros, y que era lo bastante alta para estar de rodillas, pero no de pie. Según un peregrino –el caballero Owen, que la visitó en 1147–, la cueva parecía pequeña desde fuera, pero era cavernosa en su interior. Owen siguió un largo y oscuro pasillo hacia un distante resplandor, que finalmente lo llevó a un claustro amplio y abierto. Allí fue saludado por quince hombres vestidos de blanco, que le advirtieron que unos terribles demo-

nios tratarían de obligarlo a regresar, pero que si sucumbía a sus amenazas, moriría.

Felizmente, es capaz de resistir a los demonios y puede contemplar los castigos del infierno: almas que son «devoradas por dragones, atacadas por serpientes y sapos, fijadas al suelo con clavos al rojo vivo, cocidas en hornos y sumergidas en calderos hirvientes».[92] Tiene que recorrer a pie el Puente de los Tres Imposibles: tan alto, tan estrecho y tan resbaladizo que es casi inevitable no caer a la hedionda corriente que fluye por debajo, atestada de almas atormentadas. En el otro lado, Owen se encuentra con un paraíso terrenal donde esperan las almas destinadas al cielo. Se le dice que, a pesar de su intenso deseo de quedarse allí, debe volver y contar su experiencia a otros. Cuando es liberado de la cueva, después de veinticuatro horas, está más muerto que vivo.[93]

Hay muchas informaciones de peregrinos que visitaron el Purgatorio. Mientras que a algunos no les sucedió nada, otros atestiguan visiones como las de Owen. Mannini no habló de su experiencia, y solamente dijo que había quedado «marcado para siempre». Raymond de Perelhos describió el Purgatorio como un peligroso laberinto subterráneo, y se consideraba afortunado por haber podido escapar.[94] También él se encontró con los muertos, con el rey John of Arragon [*sic*] y una pariente que estaba viva cuando él dejó el hogar.[95] Un penitente francés llamado Louis de France, que hizo la peregrinación en 1385, describió su encuentro con mujeres de increíble belleza que trataron de tentarle. Las encontró sentadas a la sombra de un gran árbol, en un gran campo jugando al ajedrez.[96]

A lo largo de toda la Edad Media se describieron itinerarios similares a través del purgatorio y el infierno, con una visión fugaz del paraíso, pero todos ellos por parte de

personas que habían experimentado lo que actualmente se conoce como una experiencia cercana a la muerte.[97] Los peregrinos al Purgatorio de san Patricio no experimentaron nada de ese tipo. Mannini dijo, es verdad, que los canónigos de san Agustín que se apoderaron del lugar en 1135 dijeron por él el oficio de difuntos. Esto habría sido un reconocimiento de la naturaleza de la experiencia como muerte y renacimiento, y es posible que fuera inducida por alguna especie de trance, análogo a los trances visionarios de iniciación chamánica. Pero las leyendas nos llevarían a creer que se caminaba plenamente consciente por el Otro Mundo. Esto no era más que una continuación de la peregrinación a Irlanda que, situada en el extremo occidental de la cristiandad, se imaginaba como una especie de purgatorio.

El Purgatorio de san Patricio es particularmente fascinante porque representa un nexo único entre lo físico y lo no físico, entre lo literal y lo metafórico y, finalmente, entre lo cristiano y lo pagano. Es, por ejemplo, el equivalente cristiano de esas puertas al Otro Mundo –habitualmente túmulos o «fuertes» prehistóricos– por las que pasan los sidhe.

Las puertas al Otro Mundo

En 1932, una mujer irlandesa del condado de Longford describió cómo, cuando era una joven criada, y estando sentada un día con otras niñas junto a las puertas de la «Casa Grande», oyó un estrépito de jinetes que se acercaban. Inmediatamente se levantó de un salto, diciendo que debía regresar corriendo a la casa porque llegaba «gente importante» y se necesitaría su ayuda.

«No había ido demasiado lejos cuando el grupo de jinetes apareció a su vista; eran ocho, hombres y mujeres jóvenes, con brillantes vestidos y bridas y monturas de colores, las muchachas sentadas de lado, los hombres a horcajadas, y todos riendo y hablando alegremente. Estarían escasamente a cuarenta metros de ella cuando giraron a la derecha por una loma cubierta de hierba, cruzaron un pequeño campo y entraron por el lateral de un pequeño fuerte feérico rodeado de un cerco de espino. Caballos y jinetes entraron trotando bajo tierra, de forma tan tranquila y normal como los humanos pasarían por la puerta de un establo.»[98]

La chica regresó entonces con sus compañeras. «Oh, no era gente importante. Era solamente un grupo de feéricos entrando en el fuerte.»[99] La naturalidad de su actitud es sorprendente; un avistamiento feérico no era nada de lo que asombrarse.

Como las cuevas que se mencionan en el mito griego, y que siguen existiendo, el Purgatorio de san Patricio es también una puerta al Hades. En vez de encontrar hermosas «hadas» en su interior, como el penitente Louis de France, se encuentra a los muertos desdichados o incluso como De Perelhos, que describió el Purgatorio como un lugar peligroso, a personas conocidas. Pero siempre hay ambigüedad en torno a las colinas por las que cabalgan los sidhe, y siempre una superposición entre los dáimones y los muertos. Por ejemplo, Helgafell –que significa «colina santa»–, en Islandia, está cerca de un mojón natural que parece un pequeño túmulo funerario y es visible desde kilómetros de distancia. Uno de los primeros colonos, llamado Thorolf, afirmaba que al morir, entraría en él con su familia. Efectivamente, su hijo Thorstein se perdió en el mar, y antes de que las noticias llegaran a la familia, un

pastor vio por la noche «que la colina rocosa estaba abierta, con fuegos que ardían en su interior, y oyó ruido de fiesta y de hombres que bebían juntos. Le pareció ver al fallecido Thorstein, al que se daba la bienvenida junto con su tripulación, que se había ahogado con él».[100]

Es probable que el Purgatorio de san Patricio fuera una puerta precristiana al Otro Mundo. Una vez cristianizados, los hombres podían entrar donde antes sólo les estaba permitido el paso a los sidhe. Pero, desde luego, existen hombres y mujeres daimónicos que pueden entrar a voluntad en el Otro Mundo. Tal vez la cueva fuera un lugar de iniciación para los chamanes celtas que, si eran como los otros chamanes, debían experimentar intensas ordalías. Es característico que la carne de los chamanes sea devorada por animales salvajes o hervida en calderos, mientras herreros sobrenaturales forjan con hierro unos huesos nuevos. Esto es tan semejante a la descripción que hace el caballero peregrino Owen de las almas del purgatorio, que vemos de inmediato que la iniciación se ha convertido para los cristianos en castigo. El chamán vuelve de la muerte recreado, preparado para curar; el penitente cristiano vuelve con el corazón estremecido, preparado para convertir a los demás.

Donde viven los muertos

El Otro Mundo empieza donde termina éste. Tradicionalmente, se lo imagina como una sociedad paralela de dáimones, animales o muertos. Puede estar a nuestro lado, en el bosque o en los páramos fuera del recinto sagrado del pueblo. Puede ser subterráneo o estar en el firmamento, en el oeste o, incluso, como el país de los sidhe, en todos esos

lugares. En efecto, «puede no estar lejos de nosotros».[101] En la mitología escandinava hay nueve mundos paralelos, siete de ellos habitados; sus habitantes son dioses (Asgard), humanos (Midgard), elfos (Alfheim), enanos (Svartalfheim), deidades de la tierra y del mar (Vanaheim), gigantes (Jotunheim) y los muertos no heroicos (Hel).

Los mundos inferiores están habitualmente equilibrados por mundos celestiales, y nuestro mundo humano se convierte en un reino intermedio entre los dos. Arriba, los dioses viven en el monte Olimpo; abajo, los muertos vagan errantes por el Hades. Arriba, los bienaventurados se sientan a la derecha de Dios padre; abajo, los condenados gimen en el tormento. A veces, el cosmos escandinavo es representado como el árbol del mundo (*Yggdrasil*), y entonces Asgard está situado en la copa, Hel en el fondo y Midgard entre los dos.[102]

Todas las culturas tradicionales creen que los muertos viven en otro lugar, en lugares tan diversamente situados como los de los sidhe. Según muchos africanos,[103] los muertos van a una aldea subterránea donde la vida es fácil y abundante. Si no, van a un país lejano, al este, o al bosque que circunda su hogar terrenal. En el otro lado del mundo, en el estrecho de Torres, las almas de los muertos van a una isla desconocida, en el oeste; o a un lugar en el interior de la tierra; o a uno de los tres mundos de los espíritus.[104] A veces se cree que los muertos van simultáneamente al «mundo inferior» y al «cielo», exactamente de la misma manera que Heracles (el Hércules latino) fue ascendido simultáneamente al monte Olimpo y enviado a vagar tristemente por el Hades.

El Otro Mundo del cristianismo difiere del reino tradicional en dos aspectos principales que reflejan la tendencia divisoria del monoteísmo. En primer lugar, así

como polarizó los dáimones en ángeles y demonios, también polarizó el Otro Mundo en Cielo e Infierno; y, en segundo lugar, separó completamente el Otro Mundo de éste y se lo llevó a un Cielo trascendente, más allá incluso del firmamento, y a un Infierno, menos importante, vagamente subterráneo.

Además, la única manera de entrar en el Otro Mundo cristiano es mediante la muerte. Se puede obtener un vislumbre de la otra vida, pero sólo en circunstancias excepcionales, como una experiencia cercana a la muerte o visitando el Purgatorio de san Patricio. La misma expresión «después de la vida» [*afterlife*] es distintiva de los cristianos. Para los paganos, la vida es un continuo entre este mundo y el Otro, que puede estar encima o debajo de nosotros, pero que nunca rompe enteramente con este mundo, como parece haber hecho el Otro Mundo cristiano.

Hel y Valhalla

En las culturas tradicionales existe el temor extendido de no tener suficiente *mana*, suficiente poder personal para unirse con los gloriosos antepasados que cazan, festejan y bailan en el Otro Mundo. Entre los héroes griegos existía el temor de morir de una manera que no fuera heroica, en combate, porque eso significaba que uno no se reuniría con sus iguales en los hermosos Campos Elíseos, sino que viviría a duras penas su vida eterna como una sombra gris en las frías estancias del Hades. Igualmente, los héroes escandinavos que no caían en combate eran condenados al lóbrego mundo subterráneo presidido por la giganta Hel, en vez de viajar a las estancias

de Valhalla, donde disfrutaban sus compañeros.

El cristianismo sustituyó la idea del hombre excepcional por la idea del hombre bueno y, en correspondencia con ello, su Otro Mundo está determinado por la ética: el cielo no es el lugar adonde van los héroes por derecho propio, sino la recompensa de los buenos. Análogamente, el infierno es un lugar de castigo de los pecadores, más que el depósito de los mediocres.

El cristianismo imagina el Otro Mundo como opuesto a éste. Esto sucede en todas las culturas. «Hay una característica prácticamente invariable. El mundo de los muertos es el reverso exacto del de los vivos.»[105] Por ejemplo, el sol y la luna viajan de manera característica en direcciones contrarias; los muertos descienden cabeza abajo y su lenguaje significa lo contrario que el nuestro; sus canoas, dicen los inuit, flotan por debajo del agua, y el fondo es lo que está arriba; como en el reino de los sidhe, su verano es nuestro invierno; su día es nuestra noche, y por eso es peligroso salir de noche cuando ellos están fuera.[106]

La idea de inversión señala la ambigüedad del Otro Mundo. Asume sus características en relación de reciprocidad con este mundo. Si pensamos en este mundo como un lugar de sufrimiento e incertidumbre, el Otro Mundo es un «feliz terreno de caza» donde vivimos en la abundancia y sin preocupaciones. A la inversa, el Otro Mundo puede parecer un lugar frío y sin alegría cuando se compara con la vida rica y sensual de éste.

En términos psicológicos, es como si el Otro Mundo estuviera determinado por la actitud que tenemos hacia él y la idea que nos hacemos de él. Para alguien tan apasionadamente apegado a este mundo como el héroe griego Aquiles, «los que nos separamos de la vida terrenal tene-

mos el más intenso deseo de volver de nuevo a ella».[107] Eso le dice a Odiseo, que ha convocado a su sombra para que regrese de más allá de su tumba. Pero para alguien que se comunica con el Otro Mundo tan profundamente como William Blake, en comparación, este mundo parece una sombra. Para el cristiano ortodoxo, escribía Blake, los «gozos del genio» parecen en el Otro Mundo «diablos y fuego infernal».[108]

En sus primeros poemas, W. B. Yeats describe el mundo feérico como un reino de eterna belleza, y el rapto de humanos a ese mundo como una escapatoria deseable de la mundanidad. Pero esta idea es contraria a otra más antigua, según la cual los raptados son reacios a ir allí y están contentos de regresar.[109] Mientras que Yeats recrea el reino de los sidhe en toda su suntuosidad, la tradición ofrece pocas descripciones del tiempo pasado con los feéricos, si se compara con las detalladas descripciones de la partida y el regreso de los raptados.[110] La poesía de Yeats no menciona ninguna inquietud por parte de los padres o los parientes; pero hay muchas descripciones de «gentes tradicionales que lloran, a veces pasados ya muchos años, cuando narran antiguos acontecimientos relativos al rapto de sus hijos o de otros parientes».[111] Como concluye uno de los informantes de Lady Gregory: «Este mundo es el mejor».

La caverna de Platón

El destino dual de Heracles después de su muerte, viviendo simultáneamente en lo alto con los dioses y abajo en el Hades, refleja la noción griega de que tenemos dos tipos diferentes de alma. *Thymós* es cálida, emocional

y vigorosa; mientras que *psyché* es más fría, profunda e impersonal.[112] Desde el punto de vista de *thymós*, el Otro Mundo es el Hades frío, gris y sin esencia, lleno de «sombras que se arrastran quejumbrosas, junto a pozos de sal / insustanciales y desvaídas».[113] Desde la perspectiva de *psyché*, es nuestro mundo robusto y vigoroso el que es irreal, mientras que Hades, que es llamado *Plouton* (Pluto), el Rico, contiene todos los tesoros de la imaginación. Las sombras no son oscuros fantasmas para *psyché*, sino imágenes míticas que irrumpen desde el mundo subterráneo como los risueños sidhe, con sus destellantes ojos plateados. Podemos empezar a comprender lo que quería decir Heráclito cuando señalaba que «Hades y Dioniso son uno».[114] El dios de la vida creadora tiene una afinidad secreta con la muerte.

Thymós ha sido identificado con la robusta conciencia del ego del hombre occidental, que no cree en ninguna otra realidad más que en la suya. Sin embargo, desde el punto de vista psíquico más profundo, la conciencia del ego –como observaron los neoplatónicos–[115] es una forma de inconsciencia. Somos inconscientes de la realidad, afirman los románticos, salvo en momentos de visión imaginativa. El Otro Mundo, que nos rodea por completo, nos parecería un paraíso terrenal si simplemente limpiáramos «las puertas de la percepción», como dice Blake, y viéramos el mundo como realmente es, «infinito».[116]

Platón ilustraba la irrealidad de nuestra percepción normal del mundo mediante una analogía ampliada. «Somos como prisioneros dentro de una caverna», dice, «que están sentados mirando hacia una pared con una hoguera que arde a sus espaldas».[117] Según pasan de un lado para otro personas y objetos por delante del fuego, vemos solamente sus sombras y las nuestras proyectadas en la

pared. Equivocadamente, tomamos las sombras por la realidad. (Es como si en el cine confundiéramos una película con la realidad.) Para lograr una percepción más verdadera de lo real tenemos que dar media vuelta –para invertir nuestro punto de vista– y contemplar directamente el fuego y los objetos que están ante él. Quizás esto sea lo más próximo a la realidad a lo que la mayoría de nosotros lleguemos nunca.

Sin embargo, aun entonces estaremos todavía a gran distancia de la realidad, pues creemos que el fuego es la única fuente de iluminación. El verdadero filósofo va más allá: deja la caverna y contempla el mundo a la luz del sol. Esto le puede parecer extraño a primera vista, e incluso irreal, hasta que sus ojos se van acostumbrando a un tipo de luz muy diferente; pero al final ve ese Otro Mundo tal como es y puede volverse y mirar directamente al sol, fuente de toda luz. La alegoría expresa la oscuridad mental en que vivimos normalmente, sin distinguir las sombras de la realidad, ignorantes de la sustancia de las cosas, confundiendo luz con iluminación, ignorantes del mundo real presidido por el único Iluminador divino.

5
El Alma del Mundo

Una de las innovaciones distintivas del pensamiento occidental ha sido la de transformar el Otro Mundo en una abstracción intelectual. Tal abstracción se ha formulado principalmente de tres maneras: como el Alma del Mundo, como la imaginación y como el inconsciente colectivo. Los dos últimos modelos del Otro Mundo presentan la excentricidad añadida de situarlo dentro de nosotros.

Históricamente, estos tres modelos han sido ampliamente ignorados o rechazados por la ortodoxia occidental, sea la teología cristiana o el racionalismo moderno. Pero cada vez que se ha roto, por decirlo así, la superficie, y han salido de su submundo «esotérico» o incluso «oculto», han ido acompañados de extraordinarios florecimientos de vida creativa. En la Florencia renacentista, y nuevamente entre los románticos ingleses y alemanes tres siglos después, la imaginación fue exaltada no sólo como la facultad humana más importante, sino como el fundamento mismo de la realidad.

La imaginación primigenia

El mundo paralelo de los feéricos irlandeses era, para Yeats, sinónimo de imaginación.[118] Yeats se niega a ver la imaginación como una especie de facultad abstracta que nos permite evocar vagamente imágenes de cosas que no perciben los sentidos. Más bien entiende por «imaginación» algo que es casi opuesto a lo que habitualmente entendemos por ese nombre: todo un mundo poblado por dáimones temperamentales que tiene vida propia. Ésta es la característica definitoria de esa imaginación que llamamos romántica.

Yeats se había sentido especialmente impresionado por William Blake, cuyas obras estuvo editando durante años. Blake parecía haber conservado esa mirada visionaria tradicional que le permitía ver ángeles en los árboles o huestes celestiales en el sol; al mismo tiempo, albergaba una compleja y sofisticada noción de imaginación como el modo primigenio que tiene el hombre de entender el mundo. Esto era algo que compartía con otros grandes poetas románticos, Wordsworth, Keats, Shelley y, sobre todo, Coleridge, que proclamaba de forma magnífica:

> Sostengo que la imaginación primigenia es el poder vivo y el primer agente de toda percepción humana, y es una repetición en la mente finita del eterno acto de creación en el infinito YO SOY...[119]

La única preocupación de la imaginación primigenia, escribía otro poeta, W. H. Auden, son los seres y acontecimientos sagrados.[120] Éstos no pueden ser anticipados, dice, sino que deben ser encontrados. Nuestra respuesta a ellos es una apasionada sensación de sobrecogimiento. Puede ser terror o pánico, asombro o alegría, pero debe

ser terrible y sobrecogedor. Los seres y acontecimientos sagrados de Auden son nuestros dáimones, imágenes arquetípicas que genera la imaginación. Son principalmente personificaciones, pero, desde luego, la imaginación puede, como el encanto feérico, lanzar su sortilegio sobre cualquier objeto para que súbitamente lo veamos como dotado de alma, como una *presencia*, como si fuera una poderosa persona viva.

Se debe recalcar que la Imaginación, en la verdadera comprensión poética, romántica, es en gran medida lo opuesto de lo que ha llegado a significar, algo irreal e inventado, a lo que Coleridge llamaba «fantasía». «La naturaleza de la Imaginación es muy poco conocida», se lamentaba Blake, «y la naturaleza y la permanencia eternas de sus imágenes siempre existentes es considerada menos permanente que las cosas de naturaleza generativa y vegetativa».[121] Sí, la imaginación es independiente y autónoma; precede y fundamenta la mera percepción; y espontáneamente produce esas imágenes –dioses, dáimones y héroes– que interactúan en las narraciones anónimas que llamamos mitos.

La idea de una imaginación mitopoética –hacedora de mitos– es tan extraña a todos, salvo a los más cercanos a Blake, que puede ser de utilidad volver a su prototipo entre los neoplatónicos. Como Platón, ellos entendieron que los dáimones son seres intermedios entre mortales y dioses; pero desarrollaron esa intuición e identificaron un estado daimónico íntegro, en parte físico y en parte espiritual, que mediaba entre nuestro mundo material sensorial y el mundo espiritual o «inteligible» de las *formas*, esos dioses abstractos que proporcionan los modelos ideales para todo lo que existe.

Este mundo intermedio fue denominado *Psyché tou Kosmou*, el Alma del Mundo, aunque fuera mejor conoci-

do en la Europa de lengua latina como *Anima Mundi.* De ahí proceden los dáimones. A veces era imaginado jerárquicamente, con el mundo inteligible de los dioses arriba y el nuestro debajo, pero emanando los tres de una fuente desconocida llamada simplemente el *Uno.* En otras ocasiones se concebía como un único reino dinámico con dos aspectos: uno inteligible (espiritual) y otro sensorial (material). Y así es como en general lo ha descrito la tradición esotérica occidental. Todos los neoplatónicos, los filósofos herméticos, los alquimistas y los cabalistas han afirmado que el cosmos está animado por un alma colectiva que se manifiesta a veces espiritualmente, otras físicamente, e incluso de ambas maneras a la vez, es decir, daimónicamente; pero que sobre todo relaciona y mantiene todos los fenómenos unidos. Ésta es la ortodoxia verdadera, dicen, a la que la ortodoxia errónea –que el filósofo A. N. Whitehead denominó «los tres últimos siglos provincianos»– ha ignorado de forma deplorable.

El mundo animado

Según la tradición neoplatónica, *psyché* o alma es el principio que sirve de base a la realidad, su verdadero tejido, por decirlo así. Como hemos visto, es un principio ambiguo. Se la imaginaba como un macrocosmos, «gran mundo», y como un microcosmos, «pequeño mundo». Es un alma del mundo colectiva, que contiene todos los dáimones, imágenes y almas –incluida el alma humana–, y a la vez un alma individual que engloba un profundo nivel colectivo, en el que estamos relacionados entre nosotros y con todas las cosas vivientes. Dependiendo, pues, de nuestra perspectiva, nos podemos ver a nosotros mismos

abrazando el Alma del Mundo o siendo abrazados por ella, aunque se trata de ambas cosas. O se podría decir también que el alma se manifiesta impersonalmente como Alma del Mundo, y personalmente como almas individuales. En cualquier caso, podemos empezar a ver que las antiguas leyes de simpatía y correspondencia, que la ciencia moderna ha desacreditado, no son leyes científicas primitivas en absoluto, sino profundos principios psíquicos que expresan la manera en que cada microcosmos –cada uno de nosotros– refleja potencialmente el cosmos entero y participa de él.

En el *Timeo* de Platón, donde aparece la primera descripción del Alma del Mundo, ésta es infundida a todo el cosmos por el Demiurgo, el dios creador platónico que crea, de este modo, un universo viviente dotado de alma. (El Alma del Mundo sigue siendo la metáfora básica de toda concepción del mundo como organismo, incluidas las modernas ideas ecológicas.) En otras palabras, así como es trascendente, es decir, que está un nivel por encima de nuestro mundo, el Alma del Mundo es también inmanente, tal como la imaginan las culturas tradicionales. No es que éstas tengan siempre un concepto para el Alma del Mundo –no la abstraen del mundo–, sino que ven básicamente el mundo como animado, lleno de alma. «Todo», según los antiguos, desde Tales a Plutarco, «está lleno de dioses».[122]

Las mismas personas que han vaciado a la naturaleza de alma y la han reducido a materia muerta que obedece a leyes mecánicas, llaman peyorativamente *animismo* a la cosmovisión tradicional, término que en realidad anula lo que pretende describir. Para las culturas «animistas» no existe eso que se llama animismo. Existe sólo la naturaleza que se presenta a sí misma en toda su inmediatez como atestada

de dáimones. Todo objeto o lugar sagrados tienen su genio o jinn, numen o náyade, hasta su boggart y su duende, según sea el caso.

Los románticos imaginaban así a la naturaleza. La Imaginación era coextensiva a la creación, igual que el Alma del Mundo. Eran idénticas. Todo objeto natural era espiritual y físico, como si dríada y árbol fueran el interior y el exterior de la misma cosa. De este modo, toda roca, todo árbol, era ambivalente: un daimon, un alma, una imagen. «A los ojos de un hombre de Ima-ginación –escribía William Blake– la naturaleza es la Imaginación misma.»[13]

El inconsciente colectivo

El Alma del Mundo y la Imaginación son modelos de la misma realidad daimónica. Otro modelo, más reciente, ha salido de la psicología profunda. Freud ya había descubierto el subconsciente, los contenidos reprimidos de lo que aparecía en sus pacientes como síntomas reiterativos. Pero estos pacientes eran neuróticos, y sus síntomas se podían remontar a algún acontecimiento de su historia personal. Sin embargo, uno de los seguidores de Freud –C. G. Jung– trató a pacientes más profundamente trastornados, psicóticos o esquizofrénicos. Observó en sus fantasías unas características que de ninguna manera se podían explicar por su vida personal –fragmentos de alguna mitología arcana, por ejemplo– y concluyó que había un nivel más profundo del inconsciente que era verdaderamente colectivo, común a todos nosotros.

En realidad, como reveló más tarde en su autobiografía, esa intuición procedía tanto de su propia experiencia como de la de sus pacientes. Poco antes de cumplir los

cuarenta años, Jung había sido súbitamente inundado por un torrente de imágenes violentas e incontrolables, que entraban a raudales en su mente desde el inconsciente y amenazaban con sumirle en una psicosis. Luchó contra ellas como pudo, hasta que se vio obligado a ceder. Se sentó en su escritorio, cerró los ojos y se dejó ir. Tuvo la sensación física de que el suelo se abría, de sumergirse en oscuros abismos donde encontró no la locura que esperaba, sino... un *mito*. Un enano momificado, un cristal rojo en una cueva, un hermoso joven muerto, un escarabajo negro, una marea de sangre; Jung se dio cuenta de que estaba participando en un mito del Héroe, «un drama de muerte y renovación» que se refería no sólo a él, sino al destino de Europa en vísperas de la Primera Guerra Mundial.[124]

Inicialmente, Jung concebió la psique estructurada como una pirámide, o como un sistema de círculos concéntricos: el ego estaba en el ápice (o en el centro) con el «campo» de la conciencia justo debajo (o alrededor). Por debajo de la conciencia estaba el inconsciente, con sus dos niveles, el personal y el colectivo. El inconsciente personal –el subconsciente de Freud– contiene todos aquellos contenidos que pueden ser recuperados a voluntad por la memoria, y aquellos que no lo pueden ser, por haber sido reprimidos. Cuanto más se niega la expresión consciente de esos contenidos, más profundamente son apartados de la conciencia, y se hunden cada vez más profundamente hasta que se convierten en *complejos* autónomos. Asumen, por decirlo así, una personalidad propia que ejerce una influencia sobre nosotros sin que nos demos cuenta de ello. Pueden incluso irrumpir en la conciencia y «poseerla», como en el caso de la psicosis que el propio Jung había temido.

Arquetipos

Ego (héroe), persona, sombra, *anima, animus, puer* (joven eterno), *senex* (anciano sabio), embaucador (*trickster*), Gran Madre, animal significativo, sanador, niño divino, sí-mismo; esta lista casi cubre los arquetipos que Jung descubrió en el inconsciente colectivo. Como sus precedentes históricos, las categorías *a priori* de Kant y las formas de Platón, son entidades abstractas que no obstante constituyen el substrato de la realidad. Los arquetipos son, dice Jung, incognoscibles en sí mismos; pero, paradójicamente, pueden ser conocidos porque se manifiestan en imágenes. A diferencia de los complejos, esas imágenes no se pueden remontar a nuestra historia personal; ni resultan de la represión, porque nunca han sido conscientes. Están, dice Jung, «dotados de personalidad desde el principio». «Se manifiestan como *dáimones*, como agentes personales [...] sentidos como experiencias reales.»[125]

De este modo, el arquetipo del *anima*, incognoscible en sí mismo, aparece como una miríada de imágenes femeninas, desde una ninfa a una *femme fatale*, una arpía, etc. El arquetipo del *self*, o el *sí-mismo*,* que representa el objetivo del desarrollo psíquico –lo que Jung llamaba individuación– podría aparecer como un dios, un árbol, un dibujo circular (mándala) o una sizigia: la unión de masculino y femenino, por ejemplo padre anciano e hija joven. Los neoplatónicos expresaron en gran medida esto mismo de forma más sucinta cuando decían que los dioses, que son en sí mismos «sin forma y sin figura», aparecen como dáimones, muchos de los cuales son imágenes

* Según Jung, la imagen arquetípica de la totalidad psíquica; centro y poder transpersonal de la psique que dirige al individuo a la vez que integra todos los contenidos psicológicos y da sentido a la vida. *(N. del T.)*

diferentes del mismo dios.[126] Dado que los mitos de creación siempre colocan a los dioses antes de la humanidad, tan probable parece que los dioses nos imaginen a nosotros como que nosotros los imaginemos a ellos. Y esto es lo que Jung reivindicaba para los arquetipos: «Todo lo que sabemos es que sin ellos parecemos incapaces de imaginar [...]. Si nosotros los inventamos, lo hacemos según los modelos que ellos nos dictan».[127]

Los arquetipos no se manifiestan solamente como imágenes simples; aparecen también como aquellas estructuras y modelos que forman los motivos recurrentes de toda mitología, como la muerte y el renacimiento del héroe, la búsqueda del tesoro escondido, el viaje al mundo inferior y el rapto de un mortal por un dios. Comprendiendo que los mitos son las verdaderas historias del alma, Freud se inspiró instintivamente en el mito, especialmente en el de Edipo, cuando quiso describir la dinámica de la psique. Jung fue un paso más allá y comprendió que *todos* los mitos están vivos en el inconsciente colectivo. Podemos hablar de la lucha del *ego* por liberarse de la matriz del *ello*, o del esfuerzo del hijo por independizarse de la madre, o de cómo el héroe mata al dragón: variantes todas del mismo modelo arquetípico. Como los dáimones que los habitan, los mitos cambian de forma y se hacen un traje adaptado a la época. «La mitología es una psicología de la antigüedad. La psicología es una mitología de la modernidad.»[128]

El esquema jerárquico de la psique que Jung propone se parece mucho al cosmos neoplatónico, salvo en que está situado dentro de nosotros. Jung describe el microcosmos que refleja al macrocosmos. En ocasiones, describe la psique como una serie de estratos geológicos; otras veces, como las sucesivas capas cada vez «más viejas» del

cerebro, o como los pisos de una casa. Él mismo soñó que descubría en su propia «casa» huesos prehistóricos enterrados bajo el suelo del sótano, una imagen de los cimientos del inconsciente colectivo sobre el que se levanta nuestra psique.[129]

Sin embargo, como en el esquema neoplatónico, la psique no es realmente una jerarquía tan estática como Jung, buscando claridad, trata de establecer. Se parece más a un flujo dinámico, a un reino paralelo de dáimones y dioses que se unen sin costuras entre sí, de la misma manera en que lo hacen el inconsciente personal y el inconsciente colectivo, los complejos y los arquetipos. Como afirmaría cualquier psicólogo analítico, dentro de la aflicción o síntoma de un paciente «hay un complejo y dentro del complejo un arquetipo, que a su vez se refiere a un dios».[130] Ninguna imagen de la fantasía o del sueño es tan personal como para no tener un contenido arquetípico; ningún encuentro daimónico, ninguna epifanía carece de alguna huella personal.

Niveles, capas, estratos: estas metáforas para el inconsciente reflejan ese orden que la conciencia quiere imponer sobre un inconsciente que tiene su propio orden. Su representación espontánea de sí misma, en sueños y fantasías, es siempre mediante imágenes concretas: un océano, un abismo, una fiesta desenfrenada, un maremoto, un sombrío bosque virgen, un manicomio.[131] En Oriente, puede ser un río, siempre cambiante, siempre el mismo; o un dios, como Shiva, que mediante su danza trae el universo a la existencia. En el Renacimiento, era a menudo Proteo, hijo del dios del mar Poseidón, que adopta cualquier forma que le plazca. Para los antiguos gnósticos era el firmamento nocturno, en el que veían una serie majestuosa de esferas brillantes custodiadas por

poderosos dáimones a través de los cuales el alma, extática por el ayuno y la oración, viajaba hacia su origen en el Uno. En efecto, el cosmos en el que vive toda cultura es un autorretrato de su alma.

Dada la afinidad entre la imaginación romántica y el inconsciente colectivo de Jung, no es sorprendente que los postjunguianos que se autodenominan «psicólogos arquetipales» hagan de la imaginación la piedra angular de su pensamiento y de su práctica. Siguiendo a Henry Corbin, estudioso del sufismo, han adoptado la palabra *imaginal* (de *mundus imaginalis*, «mundo imaginal») para describir esa realidad intermedia que Jung llama «*psíquica*» y yo denomino «daimónica».

El principal psicólogo arquetipal, James Hillman, identifica en el filósofo presocrático Heráclito al fundador de su psicología; fue Heráclito el primero en representar al alma por su profundidad. «Los límites del alma [*psyché*] –escribió– no los hallaras andando en cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento».[132]

Hillman refiere la imaginación al alma de manera inequívoca. El alma no es una sustancia, dice, sino un conjunto de perspectivas. Es «la posibilidad imaginativa de nuestra naturaleza, el hecho de experimentar a través de la especulación reflexiva, el sueño, la imagen y la fantasía; ese modo que reconoce todas las realidades como esencialmente simbólicas o metafóricas».[133] El alma no tiene existencia separada de las imágenes por las que se manifiesta; sin embargo, en otro sentido, toda existencia es alma, porque «estar en el alma es experimentar la fantasía en todas las realidades y la realidad básica de la fantasía [...]. En el principio es la imagen: primero imaginación, luego percepción; primero fantasía, luego realidad [...]. En efecto, estamos hechos de la misma materia con que están tejidos los sueños».[134]

La psicología arquetipal nos ayuda a comprender que los viajes al Otro Mundo no son coto exclusivo de los poetas románticos, los chamanes siberianos o los abducidos por alienígenas. Todos tenemos acceso cada noche al Otro Mundo mediante el sueño. Como los dáimones que contiene, el Otro Mundo de los sueños es movedizo, escurridizo y ambiguo. Los sueños toman el material de nuestro estado diurno y, en una obra de pura imaginación, lo transforman en imágenes. Que los sueños ya no se consideren de importancia crucial es consecuencia de la fuerza de nuestra conciencia heraclea, de vigilia. Los sueños huyen como las sombras del Hades de sus esfuerzos musculares por sacarlas a la luz del día, y expiran bajo el foco del análisis y la interpretación.

Freud y Jung fueron culpables de trasladar los sueños al «lenguaje de la vigilia»;[135] por su parte, Hillman insiste en dejar ser al sueño, observándolo en su hábitat crepuscular natural, mirándolo profundamente, pero sin extraer de él un mensaje según los presupuestos del mundo de la conciencia despierta. «Para que la imagen de un sueño actúe en la vida debe, como un misterio, ser experimentada como plenamente real. La interpretación surge cuando hemos perdido contacto con las imágenes.»[136]

Las imágenes de los sueños no nada tienen que ver con las imagenes normales de los sentidos, por eso no podemos percibirlas verdaderamente con nuestros sentidos habituales. Tenemos que percibirlas con la misma conciencia psíquica de la que están compuestas, y eso significa percibir con la imaginación. Mejor todavía, «las imaginamos más que las percibimos, y no podemos percibir con la percepción sensorial las profundidades que no se

despliegan en el mundo sensorial».[137] Así, una imagen de un sueño puede ser ambigua y fugaz en un sentido –visualmente, quizá– pero, en otro, es siempre concreta y definida, aunque sólo sea como una sensación distinta o un sentimiento poderoso.[138] La vaguedad de un sueño es, pues, parte de él tanto como pueda serlo cualquier contenido manifiesto; la *manera* en que nos llega un sueño es parte de su expresión. Su ambigüedad, por tanto, no necesita ninguna resolución. «Queramos o no, el sueño se presenta con los ropajes de la duplicidad», escribe Hillman en *El sueño y el inframundo*. «Si los sueños son los maestros del ego divino, *esa duplicidad es la instrucción esencial que imparten* [...]. En realidad, la duplicidad es una ley básica de la imaginación.»[139]

Aunque no deberíamos interpretar nuestros sueños, no de-beríamos temer amplificarlos imaginativamente, a través de la asociación, por ejemplo, y, sobre todo, mediante la *epistrophé*: una «vuelta» al trasfondo arquetípico de los sueños mediante la semejanza. Debemos preguntarnos: «¿Qué arquetipo está en acción en nuestro inconsciente? ¿Qué dios influye furtivamente en nuestra vida? ¿Qué mito estamos viviendo sin darnos cuenta?».[140] El acto de utilizar el sueño para ver, a través y más allá de la apariencia literal de nuestra vida despierta, las narraciones imaginativas más amplias en que vivimos, nos libera de cualquier modelo en el que estemos fijados. Contar historias –contar los mitos de la tribu– es intrínsecamente sanador y liberador para el alma.

Cuando Tertuliano escribió que «la mayoría de la humanidad debe a los sueños su conocimiento de Dios»[141] estaba repitiendo la creencia, extendida por igual entre cristianos y paganos, de que los sueños son daimónicos y median entre nosotros y los dioses. Esto significa que las

imágenes –por ejemplo, de amigos y familiares– que encontramos en los sueños no son literales. No se refieren exclusivamente a sus réplicas de la vigilia. «En los sueños somos visitados por *dáimones*, ninfas, héroes y dioses, con la forma de los amigos con que estuvimos la tarde anterior.»[142] Como en Homero, el dios puede aparecer bajo el aspecto de un amigo vivo.[143]

Las personas de los sueños no son exclusivamente expresión de nuestra psique: «Son imágenes de la sombra que asumen papeles arquetípicos; son *personae*, máscaras, en cuyo vacío hay un *numen*».[144] La razón de que los dáimones no aparezcan como tales, sino disfrazados como los amigos de la tarde anterior, dice Hillman, es que esas personas del sueño son necesarias para hacer el alma: «Son necesarias para el trabajo de descubrir, de desliteralizar. Sin los amigos de la tarde anterior, un sueño sería una comunicación directa con los espíritus. Sin embargo, un sueño no es una visión, como la psique no es el espíritu».[145]

6

DEL REVÉS

En busca de Tir-na-nOg

Cuando Platón habla de que los dáimones transmiten los deseos de los dioses a los hombres «tanto durante la vigilia como durante el sueño»,[146] no hace ninguna distinción entre visiones y sueños. Realmente, los griegos no pensaban que los sueños fueran un asunto interno, particular. Siempre hablaban de ver un sueño, no de *tener* un sueño, como hacemos nosotros.[147]

Lo que nosotros llamamos el inconsciente era, para los griegos, el Otro Mundo. Aunque entendieran que los dáimones se podían encontrar como impulsos internos –miedo, esperanza y celos, por ejemplo, eran considerados dáimones–[148] tendían a situar el Otro Mundo de los dáimones fuera de ellos.

A la inversa, como todos los psicólogos, Jung situaba el Otro Mundo exclusivamente dentro de nosotros, como el inconsciente, hasta que se vio obligado por la experiencia a concluir que «puede existir perfectamente una psique "fuera del cuerpo", una región tan completamente diferente de *mi* esfera psíquica que uno tiene que salir de sí

mismo [...] para llegar allí».[149] Así, reimaginó el inconsciente como un «país extranjero fuera del ego», un Otro Mundo de dioses, antepasados y dáimones como el que describen las culturas tradicionales. Si bien está dentro de nosotros, es también, si viajamos a su interior de manera suficientemente profunda, como si el inconsciente se volviera del revés. «"Muy abajo" –decía Jung– la psique es "mundo".»[150]

Discutir si el inconsciente está dentro o fuera de nosotros es una distracción. Cuando el Demiurgo de Platón creó el mundo, no creó el espacio, que ya existía.[151] Ésta es una metáfora del hecho de que no podemos describir la realidad daimónica sin espacio, es decir, sin una metáfora espacial. Incluso aquellos místicos cristianos que negaban todas las imágenes en su deseo de acercarse al Dios inimaginable, no obstante, imaginaban Su morada como un abismo de oscuridad, como un «espacio interior» insondable.

El inconsciente, el alma, la imaginación –cualquier modelo que utilicemos– son en sí mismos no espaciales, del mismo modo que son atemporales. Como la definición hermética de Dios, cada uno de ellos es «una esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna». Pero para analizarlos, debemos forzosamente recurrir a metáforas espaciales, llamando por ejemplo al inconsciente «reino interior» o «país extranjero fuera del ego». Pero el inconsciente no es un lugar literal. Las imágenes no están «contenidas» en él; las imágenes son el inconsciente –«imagen *es* "psique"»,[152] dijo Jung– igual que los dáimones no «habitan» literalmente el Alma del Mundo, sino que son las muchas caras que nos muestra el alma. El propio inconsciente es una imagen, una metáfora para desliteralizar y una herramienta para deconstruir nuestros puntos de vista conscientes, a fin de

que lleguemos a comprender que el mundo en que imaginamos que estamos es sólo una de las muchas maneras en que el mundo puede ser imaginado.

Ahora podemos ver la sabiduría de las culturas tradicionales, que sitúan diversamente sus Otros Mundos, como el país de los sidhe, bajo tierra o en el aire, bajo el mar o en lejanas islas hacia el oeste. Multiespacialidad significa no-espacialidad. Por eso el Otro Mundo es quizá la mejor metáfora para la realidad daimónica: no nos obliga, como la idea del inconsciente, a imaginar ninguna localización literal, y de ese modo excluyente, en nuestro interior.

El Otro Mundo está, por decirlo así, a nuestro alrededor, allí donde nuestro mundo termina. Está más allá de los límites de los mapas, donde «están los dragones», o debajo del umbral de conciencia donde están los arquetipos. Se puede imaginar como un Mundo Inferior subterráneo o como un Cielo empíreo, una Arcadia del pasado o una Utopía futura. Y para un niño, puede empezar en el armario que está debajo de la escalera.

El Otro Mundo existe precisamente para definir este mundo. Podemos situarlo en otra cultura o en otro ámbito, en la ciudad o en el campo, en un libro o en la gota de agua de un charco vista a través del microscopio. En cierto sentido, cada persona es Otro Mundo para las otras. Y todo Otro Mundo puede ser celestial u horrible, pero debe ser absolutamente absorbente, íntegramente hechizante.

Cómo empezó el inconsciente

La cuestión de cómo se llegó a situar el Otro Mundo en nuestro interior –es decir, la cuestión de cómo surgió el inconsciente– tiene un interés crucial en este libro.

Aunque el término «inconsciente» no fuera conocido antes de Descartes,[153] la idea del inconsciente es al menos tan antigua como los primeros neoplatónicos.

Plotino reconocía que la psique puede ser consciente en un nivel y en otro inconsciente, y que tiene recuerdos de los que es inconsciente.[154] Fue también «el primero en establecer la vital distinción entre la personalidad total (*psyché*) y la conciencia del ego (*heméis*)».[155] Todo lo que no estaba unido al ego era temporal o permanentemente inconsciente; pero había un intercambio constante entre el ego y el inconsciente.

A comienzos del siglo XVII, sin embargo, emergió un nuevo tipo de conciencia, que más adelante analizaré de forma detallada. Su novedad radica en dos pretensiones extraordinarias: afirmaba, en primer lugar, que estaba enteramente separada del mundo, que a partir de entonces debía ser considerado como algo exclusivamente fuera de nosotros; era el sujeto en relación al cual todo lo demás era objeto. En segundo lugar, pretendía ser el conjunto de la psique, negando efectivamente la existencia del inconsciente.

Si Descartes no fue totalmente responsable de este doble acto de polarización, fue sin embargo su portavoz. Denominó *mente* a la nueva conciencia subjetiva, y *extensión* al mundo objetivo.[156] En lugar de la antigua interacción entre microcosmos y macrocosmos, entre la psique humana y el mundo, donde cada uno reflejaba la riqueza oceánica del otro con una maravillosa congruencia, nos hemos quedado con un mundo interior reducido a pura conciencia, y separado de un mundo exterior desolado y sin alma.

La nueva conciencia estaba centrada en torno a un sujeto, un ego, como lo llamamos ahora, tan restringido, tan focalizado, tan brillante, que empujó al resto de la psi-

que a una sombra profunda. Toda la nebulosa interrelación entre lo consciente y lo inconsciente cesó. Desde el punto de vista del ego, el inconsciente no existía. Desde su propio punto de vista, por supuesto, el inconsciente existía en lo más profundo, en lo más oscuro, ya que estaba aislado y no podía expresarse a través de la conciencia. Sus ahogados gritos no se oyeron durante trescientos años, hasta que salieron a la luz en los gabinetes de los psicólogos. En efecto, la psicología fue fundada específicamente para desenterrar esta parte oculta de la psique; o, dicho de otro modo, el inconsciente reprimido se volvió tan molesto que tuvimos que inventar la psicología para hacerle frente.

Desde la perspectiva daimónica, la situación se podría expresar así: desterrados del mundo exterior, el alma y sus dáimones se vieron obligados a refugiarse en el único lugar que se les dejó: la psique humana. Pero este mundo interior había sido reducido a su vez a una conciencia brillante pero inhóspita, obligándolos a ocultarse en la oscuridad que había detrás. El inconsciente se llenó con los dáimones marginados, sólo que éstos, más que llenarlo, lo conformaron. El inconsciente moderno se creó gracias a la separación de la nueva conciencia egoica del resto de la psique y del mundo en general. Aunque he descrito esta separación como dos movimientos diferentes, en realidad son uno, porque, como señaló Jung, la psique es mundo. Separarse de la psique, del alma y del inconsciente es también alejarse de la naturaleza.

Embrujo y encanto

Desde el triunfo del dualismo cartesiano, la filosofía occidental ha estado siempre preocupada por el problema de la relación entre sujeto y objeto: ¿cómo puedo yo, como sujeto, conocer una cosa, como objeto? ¿Es real mi conocimiento? ¿Existe una realidad objetiva separada de mi percepción subjetiva? La misma tradición filosófica que había creado el problema ha hecho serios intentos para resolverlo (una combinación de Kant y Wittgenstein quizá serviría), pero es mucho mejor disolver el problema.

En la tradición daimónica, sujeto y objeto no son polos opuestos. Un sujeto puede estar distanciado de un objeto mientras permanece no obstante conectado a él. La sutil distinción entre embrujo (*pishogue*) y encanto (*glamour*) en la tradición feérica irlandesa pone de relieve una compleja epistemología.[157] *Pishogue* es un encantamiento lanzado sobre nosotros para que veamos un objeto de manera diferente. *Glamour* es un encantamiento lanzado sobre un objeto para que se nos muestre de manera distinta. El lugar de la realidad se mueve entre sujeto y objeto de modo que, alternando entre estar más con nosotros o más con el mundo, finalmente se encuentra entre ambos.

Pero esto no es otra cosa que el movimiento de la imaginación romántica. Wordsworth vaga solitario como una nube y pasa ante un cortejo de narcisos «que agitan sus cabezas en enérgica danza», y que, más tarde, «proyectan su resplandor en ese ojo interior / que es la bendición de la soledad».[158] Blake se plantea a sí mismo la pregunta: «Cuando sale el sol, ¿no ves un disco redondo de fuego semejante a una guinea?». «Oh, no, no –responde–, veo una innumerable compañía de la hueste celestial gritando "Santo, santo, santo es Dios Todopoderoso".»[159]

Para Wordsworth, la imaginación es como *pishogue*: cuando mira sus dorados narcisos, ve una multitud de bailarines feéricos ocultos en su interior. Para Blake es como *glamour*: cuando ve una hueste celestial de ángeles es como si mirara el sol dorado abiertamente revelado.

Peer Gynt y los trolls

Estas oscuras ventanas del alma de la vida
desvirtúan los cielos de extremo a extremo
y te llevan a creer una mentira
cuando miras con los ojos, y no a través de ellos.[160]

Estas líneas de Blake apuntan con precisión al defecto fundamental de la conciencia poscartesiana moderna: su literalismo. Ver sólo con los ojos es ver el mundo con una visión simple, únicamente bidimensional, literal. Ver el mundo a través de los ojos es cultivar lo que Blake llamaba «doble visión»,[161] que percibe con una profundidad mayor y capta lo metafórico, más allá de lo literal. La visión simple ve el sol solamente como sol; la doble visión lo ve también como una hueste celestial. Necesitamos la doble visión para ver a los dáimones; para ver que son reales, pero no literalmente. Por desgracia, nuestra mente se ha vuelto tan literal que la única realidad que reconocemos es la realidad literal, que, por definición, excluye a los dáimones.

Pero la realidad está lejos de ser intrínsecamente literal. Es literalizada por la perspectiva peculiar de nuestra conciencia moderna. Es peculiar, pues es la única perspectiva que pretende no ser en absoluto una perspectiva, sino la verdadera visión del mundo real. De hecho, ha perdido

la perspectiva, porque «perspectiva» significa «ver a través», y no consigue ver a través de sí misma. Tan fuerte es la literalidad de nuestra visión del mundo que es casi imposible para nosotros comprender que es exactamente eso: una visión, y no el mundo. Pero es esta literalidad, con todas sus pretensiones de rigurosa objetividad en los lugares más insospechados, lo que trataré de desmontar a lo largo de este libro.

Por otra parte, el literalismo escinde la doble visión en una visión *polarizada*; no sólo literaliza este mundo, sino también, por decirlo así, el Otro Mundo. En la obra de Ibsen *Peer Gynt*, el héroe epónimo –un poeta típico– es capturado por los trolls y conducido a su guarida de la montaña. El rey troll ensalza las virtudes de la visión de los trolls que, por ejemplo, ven hermosas doncellas en lugar de vacas. Si Peer accede a que le hagan una operación sencilla en sus ojos, también su visión se podría transformar en visión troll. Peer se niega con indignación. «Está perfectamente dispuesto, dice, a jurar que una vaca es una hermosa doncella, pero quedar reducido a la condición de no poder distinguir la una de la otra, a eso nunca se someterá.»[161]

Peer se niega a renunciar a la doble visión del poeta. Pues ver siempre las vacas como hermosas doncellas es como poder ver solamente la hueste celestial y no el sol. En ambos casos somos tan víctimas de la visión simple, del literalismo, como cuando únicamente vemos las vacas solamente como vacas, desprovistas de sentido y de posibilidades metafóricas.

La salvación a través de la ciencia

No podemos ver el mundo salvo a través de alguna perspectiva o estructura imaginativa, en pocas palabras, a través de algún mito. En realidad, el mundo que vemos es el mito en el que estamos. Podemos elegir el mito a través del cual podemos mirar, pero no podemos renunciar a mirar a través de alguno. Es sumamente difícil llegar a ser consciente de que el mundo realmente es nuestro mapa, nuestro esquema del mundo; y ésa es la dificultad que entraña el hecho de ver a través de nuestra propia perspectiva. Pero si no lo hacemos, nos quedamos ciegos con una sola versión del mundo. La literalidad es una ceguera de este tipo.

Y por eso el primer ideal científico de un empirismo puro, de una reunión de hechos enteramente objetivos, no era posible ni siquiera deseable: simplemente, la ciencia no puede actuar sin algún principio de selección de los hechos, sin algún mapa mental. Los científicos que ridiculizaron la noción de que las piedras caen del cielo o que los continentes cambian de sitio, carecían de un mapa del mundo que concediera un lugar a los meteoritos o a la idea de la deriva continental. En esos casos, los mapas acaban cambiando. El peligro surge cuando nos negamos a alterar el mapa.

James Lovelock habla del escándalo que supone el hecho de que, a pesar de las enormes sumas de dinero gastadas en satélites, globos y mediciones aeronáuticas, los científicos no habían sido capaces, sin embargo, de predecir o descubrir el agujero en la capa de ozono. En realidad sus instrumentos estaban programados para «rechazar los datos que fueran sustancialmente diferentes de las predicciones modelo. Los instrumentos detectaron el agujero,

pero los que estaban a cargo del experimento lo ignoraron, diciendo: "No nos molestéis con hechos; nuestro modelo lo sabe mejor"».[163] En este ejemplo vemos como la ciencia puede derivar en cientifismo, y convertir su mapa del mundo en el mundo.

El cientifismo puede ser descrito más o menos como una combinación de positivismo lógico –que rechaza la especulación metafísica y sostiene que ninguna afirmación es significativa si no puede verificarse empíricamente– y materialismo –por el que entiendo, por supuesto, la doctrina filosófica de que la materia es la única realidad.

Aun así, estas filosofías no bastan por sí mismas para determinar el cientifismo, porque muchos científicos comunes que hacen declaraciones muy modestas sobre la ciencia las suscriben de un modo rutinario. Más bien es la extensión de estas filosofías a áreas que realmente no les conciernen lo que define el cientifismo. Es la idea, como dice Mary Midgley, de la *salvación sólo por la ciencia* (la cursiva es suya).[164]

Por ejemplo, Richard Dawkins opina que ahora que tenemos una biología moderna «ya no tenemos que recurrir a la superstición cuando nos enfrentamos con problemas profundos: ¿hay un sentido para la vida? o ¿para qué estamos aquí?».[165] «Nuestro objetivo –escribe Stephen Hawking, refiriéndose al objetivo de la ciencia– es nada menos que hacer una descripción completa del universo en el cual vivimos.»[166]

Por lo general, los científicos no suelen recibir una formación habituada a la reflexión filosófica, ni están dotados para ella, por eso tal vez deberíamos ser indulgentes con estas opiniones, y detenernos sólo a recordar a Dawkins y a Hawking que es dudoso que pueda nunca existir «una descripción completa del universo»; y que, si

puede haberla, es aún más dudoso que sólo la ciencia pueda proporcionarla; no puede proporcionar «el significado de la vida» porque ignora la complejidad de la mayor parte de la vida.

Ignorar la complejidad es, generalmente, una de las características de las ideologías, y sin duda la razón principal de su éxito. Su perspectiva simple y literalista nos promete la liberación de la duda, de la ambigüedad, de la dificultad. Las ideologías se concentran en una única imagen que encarna su lado parcial de la verdad de una forma tan impresionante que paraliza la imaginación del discípulo y la cierra a cualquier otra posibilidad. «Los hechos que no se ajustan, simplemente no son digeridos», escribe Mary Midgley. «Ejemplos de esas imágenes hipnóticas son la lucha de clases en el marxismo, la rata condicionada en el conductismo, el deseo sexual reprimido en el psicoanálisis, y el "gen egoísta" en sociobiología.»[167]

Igual que los dáimones se polarizaron en ángeles y demonios literales, así el literalismo polariza una visión del mundo imaginativa y ambigua en ideologías opuestas, cada una de las cuales cree estar en el lado de los ángeles y demoniza a la otra. El comunismo demoniza al capitalismo, y viceversa. Los cristianos fundamentalistas demonizan a los neodarwinistas, y viceversa. Aunque una ideología crea que ha triunfado sobre su oponente, sigue acosada por los dáimones desde dentro; el capitalista teme a «los rojos que hay bajo la cama», el comunista ve «traidores de clase» por todas partes, el fundamentalista cristiano ve la mano de Satanás en las actividades más inofensivas. Las ideologías propenden al fanatismo porque están cargadas inconscientemente con los dáimones que han negado y los mitos que han repudiado. Están en poder de la sombra proyectada por su propia certeza, como los

célebres viejos puritanos cuya negación de la sexualidad los llevó a ver desenfreno en todas partes.

Incluso el liberalismo, que se jacta de su tolerancia, puede demonizar creencias que parecen, por ejemplo, autoritarias. Aun reconociendo su deuda ética con el cristianismo, el liberalismo rechaza sus categorías más desafiantes: el pecado debería ser tratado con psicoterapia, la desesperación espiritual con antidepresivos. Esa criatura oximorónica –el liberal fanático– ve la «incorrección política», como las obras de Satanás, en todas partes; y no admite ningún valor fuera de su propio humanismo secular.

7
MATERIA Y ESPÍRITUS

La violación de Dama Natura

Un buen ejemplo del efecto de la polarización –por tanto, de la literalización– de una ideología es el racionalismo; no la razón, que no tiene ningún problema con la ambigüedad daimónica, sino esa razón a toda costa que se ha convertido en una de las ideologías definitorias de la cultura occidental. En efecto, describiré en líneas generales el ego característicamente moderno como el ego racional. Curiosamente, éste se identificó como masculino en oposición al mundo femenino, a la naturaleza, por una parte, y al alma, la psique femenina, por otra, a los que desterró al polo opuesto. Se distanció, en un doble sentido, tan lejos como pudo de su propia matriz, palabra que implica el sentido de «madre»: tanto de la Madre Naturaleza, o Dama Natura, como era conocida en la época medieval, como de la psique femenina, de la que nació la conciencia moderna.

(Aunque sea históricamente cierto que el ego racional se ha dado mayoritariamente en científicos masculinos, no deberíamos entrar en connivencia con su literalidad

identificándolo con *hombres*, como tampoco debemos literalizar la naturaleza «femenina» en una mujer.)

La literalización de la naturaleza significó la ruptura de su ambigüedad. Pues para las culturas tradicionales –no menos que para la imaginación romántica– la naturaleza tiene siempre dos filos, es a la vez amable y peligrosa, fértil y destructora, de este mundo y del otro. No sólo es la morada tradicional de los dáimones, sino que es en sí misma daimónica. En el momento en que es dividida por el escalpelo del ego racional, esa mitad de su ambigüedad, por decirlo así, que ha sido suprimida, vuelve en forma demonizada. Los racionalistas del siglo XVII creían haber conseguido esterilizar a la naturaleza, y la percibían verdaderamente como un mundo objetivo que podían examinar de forma fría y desapasionada.

Pero el lenguaje utilizado para describir esa investigación objetiva revela otro propósito. Describe la naturaleza como una mujer salvaje y peligrosa a la que hay que combatir, acosar, atormentar, desarraigar, interrogar, torturar, sujetar y penetrar, atravesar, vencer; estas metáforas de violación y violencia no son excepcionales. Se utilizan una y otra vez. Forman parte del *lenguaje común y cotidiano de la época*.[168] Sin embargo, los científicos siguieron creyendo alegremente en su desapego racional.

Aquí hay una demostración gráfica de lo que Jung llamó provechosamente la acción de la *sombra** arquetípica: no nos podemos enfrentar directamente con lo que hemos reprimido, con lo que no podemos afrontar, por-

* Jung utilizó este término de dos maneras: una, para describir la totalidad de lo inconsciente, es decir, todo aquello de lo que el individuo no es plenamente consciente; y, otra, para referirse al aspecto ignorado de la personalidad cuyas actitudes el yo consciente no reconoce como propias. *(N. del T.)*

que es por definición inconsciente; por eso nos enfrentamos a ello indirectamente, como si estuviera fuera de nosotros, proyectado al mundo como una sombra del inconsciente.

La ulterior determinación del racionalismo de neutralizar a la turbulenta naturaleza puso el énfasis en otra ideología: el materialismo. Pero aunque en un sentido el materialismo representaba la reducción victoriosa de Dama Natura, transformada en la maquinaria sin alma de la materia, en otro sentido es en sí mismo la triunfante emboscada que sufre el racionalismo por parte de aquella «madre» que había despreciado: la relación etimológica entre los términos latinos *mater*, madre, y *materia* «no es una coincidencia ni una broma».[169] El ego racional había caído inconscientemente en manos de un arquetipo, una diosa (tal vez, como sugiere James Hillman, Hera, esposa de Zeus),[170] cuya perspectiva única impone en todo una realidad única. Todo es solamente materia.

Si seguimos esta idea a fondo, descubrimos que esta perspectiva no puede definir la realidad por mucho tiempo. La ambigüedad de la naturaleza se reafirma; cambia de forma, se libra del dominio de una sola diosa y se convierte en una ninfa evasiva, que danza en una bruma de partículas energéticas. Cuanto más tratamos de agarrarla, más rápidamente se retira al país de los quarks y no deja nada atrás, salvo la sombra del propio materialismo: una falta de entidad incolora e insustancial.

Análogamente, también el racionalismo encontró finalmente sus límites al borde del universo racional más allá del cual se producen acontecimientos fantásticos, sea en el reino subatómico o en el astronómico. Pero si entendemos el racionalismo como una perspectiva que construye su propio universo racional, entonces podemos poner

todas las cosas patas arriba: es el racionalismo mismo el que más allá de cierto límite se vuelve irracional, reinfestado por la imaginación, asediado por dáimones que regresan bajo formas diferentes. No es que los objetos que refleja el racionalismo se vuelvan irracionales; es más bien que el espejo del racionalismo produce distorsiones, devuelve imágenes misteriosas de enormidades astrales y extraños acontecimientos cuánticos.

Más adelante consideraré este mundo situado más allá de los límites del racionalismo. Entretanto, debemos observar que la tendencia polarizadora del racionalismo ha significado no sólo que sea socavado por la irracionalidad desde dentro, sino también que sea amenazado por su contrario desde fuera. Se enfrentaba al desafío, por ejemplo, del Romanticismo, que, aunque no tenía ninguna objeción contra la razón de la Ilustración, reaccionó contra el extremo irracional del racionalismo con un fomento de la imaginación. El cristianismo pudo ponerse del lado del racionalismo durante algún tiempo, de una manera descolorida, deísta; pero bajo el ataque del materialismo y, después, del evolucionismo, fue obligado por su literalismo a atrincherarse en una literalidad propia, afirmando la verdad literal de la Biblia y exponiéndose de ese modo al ridículo por parte de los darwinistas.

Entonces, a mediados del siglo XIX, sucedió lo último que podían esperar tanto el racionalismo como el cristianismo.

Volverse las tornas

Justo en el momento en que el racionalismo y el materialismo –o cientifismo– parecían haber derrotado finalmente a la religión, justo cuando los científicos se consti-

tuían felizmente en un cuerpo profesional –los «sumos sacerdotes» (como los llamó T. H. Huxley)[171] de la nueva ortodoxia–, justo cuando se extendía la creencia de que en unos pocos años todo el universo sería explicado de manera satisfactoria, los dáimones se abrieron paso.

Desterrados largo tiempo del mundo natural, irrumpieron, por muy improbable que parezca, en los distinguidos salones victorianos. Todavía con la prohibición del ego racional para aparecer como imágenes en la mente, fueron empujados a manifestarse literalmente como espíritus desencarnados.

Pocas personas fueron inmunes a la marea de espiritismo que barrió Europa y América. El espiritismo causaba furor; incluso Darwin asistió a una sesión.[172] Los espíritus de los muertos hablaban a sus parientes vivos a través de miles de médiums. Pero como siempre ha existido una superposición entre el reino de los muertos y el de los dáimones, muchos de los espíritus eran desconocidos para los vivos. A menudo ruidosos, traviesos, mentirosos, bromistas como duendes, se parecían tanto a seres feéricos como a humanos muertos.

La característica llamativa del espiritismo victoriano, comparado con sus elementos homólogos en otras culturas –el chamanismo, por ejemplo–, era, paradójicamente, su materialismo. Los espíritus eran apremiados a probar su existencia de manera tangible y ellos aceptaban con entusiastas despliegues de golpes, estrépitos, toques de trompeta y mesas patas arriba. Se manifestaban a través de *apports*, objetos ordinarios que llegaban volando como si atravesaran paredes sólidas; dejaban huellas de manos y caras sobre cera caliente; y sobre todo, se materializaban por medio del ectoplasma que fluía de los orificios del médium en trance. Todo el fenómeno era al mismo tiem-

po espectacular y plúmbeo, un asunto literal que, más que contrarrestar, deformaba el literalismo de los cristianos fundamentalistas y de los científicos fundamentalistas.

Incluso cuando las doctrinas espiritistas empezaron a aparecer, bajo los auspicios de Madame Blavatsky y Annie Besant, su inclinación «teosófica» era negar lo daimónico y reflejar invertidamente el materialismo al que se oponían: todo era espíritu, no materia, que era solamente espíritu en vibración, por decirlo así, a un ritmo muy bajo y muy lento.

Pero el ir y venir de la literalidad no se detuvo aquí. Así como el espiritismo se hizo más materialista, así el materialismo se impregnaba de espiritismo bajo otro disfraz: la idea de fuerzas físicas invisibles. Los experimentos con electricidad y telegrafía eran como el otro lado de la investigación psíquica en los espíritus y la clarividencia. Un científico como Sir William Crookes se pasó años investigando el espiritismo y, habiendo establecido la existencia del mundo de los espíritus a su satisfacción, volvió a su trabajo de laboratorio sobre la radioactividad y los rayos X.[173]

Lo que la cultura occidental reclama como el incesante triunfo del racionalismo y el progreso de la ciencia, la tradición daimónica lo entiende como la lucha perpetua de los dáimones por recuperar la verdadera ambigüedad y equilibrio de la realidad, bien oponiéndose a una ideología con un adversario demonizado, bien subvirtiéndola desde dentro.

Los átomos del Hades

Recapitulemos: los dáimones habitan otro mundo, a menudo subterráneo, que interactúa fugazmente con el

nuestro. Son materiales e inmateriales, están y no están, son con frecuencia pequeños, siempre evasivos y de formas cambiantes; su mundo se caracteriza por las distorsiones de tiempo y espacio y, sobre todo, por una incertidumbre intrínseca.

La cuestión es que la expresión «partículas subatómicas» podría sustituir a «dáimones» en el párrafo anterior sin que por ello perdiera en absoluto su exactitud. No se trata de una coincidencia: el reino subatómico, como el inconsciente, es el lugar donde se refugiaron los dáimones una vez que fueron expulsados de su hábitat natural.

Los electrones, por ejemplo, no son literalmente más reales que los sidhe, ni tampoco más metafóricos. Ni siquiera podemos decir si son ondas o partículas, sino solamente que eso depende del observador. Cualquier experimento con el que tratemos de determinar si son ondas o partículas solo observará ese aspecto del electrón, de manera que el experimento –el acto de observación– determina lo que luego observamos. (El Otro Mundo siempre refleja la perspectiva que proyectamos sobre él.)

Al mismo tiempo, no sabemos con seguridad lo que hará cualquier electrón. Electrones idénticos en idénticos experimentos pueden hacer cosas diferentes. Werner Heisenberg formuló su principio de incertidumbre para describir el mundo subatómico: todo lo que medimos está sometido a fluctuaciones aleatorias; podemos medir la posición de una partícula o su velocidad, pero no ambas. Peor aún, sencillamente, una partícula no posee una posición y una velocidad definidas simultáneamente; sólo si se mide una u otra, lo borroso, como dicen los físicos, se aclara para dar un resultado. Existe una incertidumbre inherente al mundo subatómico que es diversamente caracterizada como oscura, borrosa, imprecisa,

irracional: «un torbellino de fugaces imágenes fantasmales».[175] Ningún lugar está vacío; se piensa incluso que los espacios de los átomos están llenos de entidades daimónicas: «partículas virtuales» que aparecen de ninguna parte, interactúan y desaparecen.[176] Su presencia se infiere solamente a partir de sus efectos en otras partículas. Como las sombras en el Hades, es sólo su falta de energía lo que les impide asumir una vida real permanente.[177] En cierta manera podemos ver, quizá, que el reino subatómico es la creación de un ego racional tan sustancial que, si reconoce Otro Mundo, tiene que hacer que los dáimones parezcan correspondientemente insustanciales, sombras tan grises y efímeras como las que huían de la maza literalista de Heracles.

La idea de partículas está siendo reemplazada como modelo por la más versátil de «cuerdas», que, cuando se combinan con las ideas de supersimetría, dan lugar a supercuerdas que habitan un espacio-tiempo de diez dimensiones o (en otra versión de la teoría) de veintiséis dimensiones.[178] Se dice que las supercuerdas son nuestra mejor apuesta para una gran teoría unificada que, sugieren algunos teóricos, podría necesitar una duplicación de sí misma. Esto sugiere, a su vez, que podría haber una segunda versión de nuestro universo. Aquí volvemos a un terreno familiar. La imaginación sigue duplicando Otros Mundos más allá de cualquier frontera que nosotros atribuyamos a éste. Así, este «segundo universo» es «un mundo de sombras habitado por copias idénticas de las partículas conocidas en nuestro propio universo [...], pero capaces de interactuar con nuestro mundo sólo por la gravedad».[179]

Imágenes borrosas

Cuando intento imaginarme los átomos, sigo pensando en ellos como si estuvieran compuestos de un núcleo diminuto, hecho de protones y neutrones, en torno al cual giran un número variable de electrones, como un diminuto sistema solar que uno puede construir con bolas de billar. Sé que esto no tiene ninguna relación con lo que se puede denominar la verdad. Es una descripción que quedó anticuada hace tiempo. Entonces ¿qué imagen mental tengo que aceptar ahora?

Todas las descripciones del reino subatómico, dicen los científicos, son modelos. Pero los modelos –sean réplicas, planos, mapas o dibujos de puntos– son siempre modelos de algo que ya hemos encontrado en el mundo real. Del mismo modo los modelos atómicos no corresponden a átomos «reales», porque no sabemos nada sobre tales átomos «reales», salvo en términos de modelos. Por otra parte, sabemos cosas de los átomos. Disponemos de cantidades de datos. Pero sólo pueden ser expresados mediante un modelo matemático, y esto no guarda ninguna relación con nada que podamos visualizar. En realidad, la única manera en que las matemáticas pueden corresponderse con el mundo físico es como medida.

En el caso de los átomos, sin embargo, nunca está claro lo que se mide, o bien medimos una cosa a expensas de otra. Y, además, necesitamos visualizar el mundo atómico, como necesitamos visualizar cada uno de los Otros Mundos. Los modelos matemáticos no bastan; tienen que ser traducidos, aunque sea tan sólo a bolas de billar. Incluso los científicos traducen constantemente: su discurso de modelos y simetrías es un discurso-modelo. También lo son las palabras electrón, protón, quark, etc.

¿Qué es lo que designan? ¿«Objetos» reales de los que no tenemos ningún conocimiento? ¿Modelos matemáticos? ¿O el modelo del modelo matemático que intentamos visualizar?

La respuesta es que esas palabras se refieren a tres cosas: a veces a una «realidad objetiva» putativa, a veces a una descripción puramente subjetiva, y a veces a algo imaginativo, un cuento de hadas.[180] La distinción entre modelo y realidad es «desesperadamente borrosa»;[181] y cuanto más abajo o más allá vayamos –es decir, a medida que llegamos a dimensiones «más pequeñas»–, más borrosa será. ¿En qué sentido existen «partículas virtuales» que salen de ninguna parte y desaparecen de nuevo al instante, dejando sólo unas huellas completamente vagas, pero que nunca han sido observadas directamente?

Los científicos están divididos entre ellos –incluso dentro de sí mismos– sobre la cuestión de la realidad subatómica. Influidos por el conjunto del esquema literalista del pensamiento científico, la mayoría cree naturalmente que sus modelos se aproximan a una realidad objetiva; que modelo y realidad se ajustarán más estrechamente cuando sepamos más; y que finalmente acabaremos con un conjunto de ecuaciones que describirán las «leyes de la naturaleza».

Otros científicos, o incluso los mismos en momentos diferentes, dudan a la hora de creer que podamos conocer alguna vez la realidad, porque sólo alcanzamos a saber sobre modelos. «La física –dice Nils Bohr– nos habla de lo que podemos saber sobre el universo, no de cómo *es*.»[182] En definitiva, puede que no exista algo así como una realidad objetiva separada de lo que se revela a través de nuestras observaciones. Así, algunos físicos han dicho que el reino subatómico es principalmente metafórico.[183] En 1975,

Fritjof Capra, en *El Tao de la física*, comparaba la empresa subatómica con la religión oriental. Yo sugiero que sus raíces metafóricas se encuentran más cerca de casa, en la tradición esotérica occidental. Incluso una mirada superficial al neoplatonismo, al gnosticismo y a la alquimia revelará una manera de imaginar que puede empezar a resolver el dilema de los físicos nucleares. Pues tratan una realidad que puede estar ahí o no; que es subjetiva u objetiva (o quizás ambas cosas); que es literal y metafórica; que, si está ahí, sólo puede ser imaginada, y si no está, se imagina que está y por lo tanto, en otro sentido, sí que está; que es evasiva, ambigua, borrosa, que es, en pocas palabras, una realidad daimónica.

8

«CÓMO PIENSAN LOS NATIVOS»

Dondequiera que miremos –la antigua Grecia, África, China, América del Sur–, los seres humanos tienen una tendencia universal a dividir el mundo en dos. Más concretamente, a clasificar el mundo en pares. La cultura occidental favorece, como hemos visto, los pares de opuestos generados por su afición a polarizar. Otras culturas reconocen que los términos de un par se pueden relacionar entre sí de muchas maneras; una relación de oposición es la excepción, más que la regla.

Mundo duro, mundo blando

En teoría, existen innumerables pares desde los que establecer lo que el antropólogo Rodney Needham llama una clasificación simbólica dual.[184] Sorprendentemente, en la práctica, el mismo número limitado de pares aparece una y otra vez en todas partes del mundo.[185] Por ejemplo:

derecho	izquierdo
sol	luna
luz	oscuridad
norte	sur
par	impar
masculino	femenino
seco	húmedo
caliente	frío
duro	blando
política	religión

No todas las culturas emplean estos pares, pero la mayoría –si no la totalidad– recurre a alguno de ellos. Según las reglas que gobiernan este sistema de clasificar el mundo, los términos de cada columna no necesitan tener en común ninguna propiedad. No son sinónimos, sino homólogos. No podemos decir que «Sol es igual a masculino» o que «el Sol simboliza lo masculino» ni «la Luna es sinónimo de femenino». Debemos decir «Sol es a Luna como masculino es a femenino, como par es a impar», etc. Esto se escribe en forma abreviada como Sol: Luna:: masculino: femenino:: par: impar. En otras palabras, los términos se relacionan entre sí por analogía.

Por consiguiente, cuando los hombres de una tribu africana hablan de su hechicero como oscuro y blando, nos sentiremos confundidos si lo entendemos literalmente. Tenemos que comprender que se está refiriendo implícitamente a un sistema de analogía. Hechiceros: jefes:: oscuridad: luz:: blando: duro:: autoridad religiosa: poder político.

La lección del pensamiento analógico es que el valor simbólico que adjudicamos a las cosas no es fijo y absoluto. En los códigos cristianos relativos al vestido, por

ejemplo, pensamos que el blanco simboliza la pureza. Pero debemos reconocer que el significado del blanco no se puede separar de sus apuntalamientos analógicos. Blanco: negro:: vestido de boda: vestido de luto:: novia: viuda. Para las monjas, blanco: negro:: novicia: esposa (de Cristo). Para los sacerdotes, blanco: negro:: sobrepelliz: sotana:: sagrado: profano. Negro puede significar cualquier cosa, desde la muerte al matrimonio, dependiendo del contexto, del sistema analógico en que se esté.

El pensamiento analógico trata de resolver las contradicciones trasponiéndolas a diferentes niveles metafóricos. En muchas culturas tribales, una mujer puede ser a la vez «húmeda» y «seca». Esto parece contradictorio hasta que comprendemos la analogía implícita: una mujer es a un hombre como lo húmedo es a lo seco; pero una mujer es a una mujer menstruante como lo seco es a lo húmedo. Nosotros mismos hacemos este cambio de nivel. A veces se dice de un hombre que es «duro» con relación a una mujer que es «blanda»; pero el mismo hombre puede ser «blando» con relación a una mujer «dura». La primera analogía expresa un contraste metafórico en el nivel físico –hombre: mujer:: duro: blando:: (físicamente) fuerte: débil. La segunda utiliza los mismos términos pero a nivel emocional, y así: hombre: mujer:: blando: duro:: sensible: insensible. Si un joven africano es descrito como «blando», habitualmente está implícito un sistema diferente: blando: duro:: incircunciso: circunciso:: niño: hombre. Hace falta mucho tiempo para deshacer las analogías implícitas en un sistema metafórico de cierta complejidad, aunque continuamente hablemos de esta manera taquigráfica, pues está en la raíz de nuestro pensamiento. Consideremos algunos sentidos más de duro/blando (entre paréntesis indico los ámbitos a los que se refieren):

duro: blando:: difícil: fácil (trabajos, obras)
duro: blando:: fuerte: débil (drogas, bebida, pornografía)
duro: blando:: severo: indulgente (juicio)
duro: blando:: airado: amable (palabras)
duro: blando:: deslumbrante: oscuro (luz)
duro: blando:: ciencias: artes (disciplinas académicas)
duro: blando:: extremo: moderado (clima)
duro: blando:: máquinas: programas (informática)

Vivir como un tigre

Entender el principio del pensamiento analógico ayudó a solucionar el problema del totemismo que había preocupado a los antropólogos durante mucho tiempo. Las tribus que estudiaban estaban divididas en clanes, cada uno de los cuales estaba representado por un animal u objeto totémico. Los miembros del clan parecían identificarse con su tótem. «Yo soy un oso», podían decir, o «soy un halcón». Incluso decían descender de sus animales tótem. Por eso, aunque los antropólogos propusieron muchas teorías para explicar el totemismo –en 1920, Arnold van Gennep analizó cuarenta y una–,[186] no podían liberarse de la sensación de que los pueblos tribales no sólo pensaban de forma diferente a los occidentales, sino que también pensaban de una manera claramente crédula, infantil y primitiva. ¿Cómo alguien podía creer que fuera un oso?

No participo del desconcierto antropológico porque, cuando era niño, crecí en una tribu cuyos clanes eran tigres, leones y leopardos. Yo era un tigre. Junto a la división tripartita, la tribu estaba dividida también en dos

«corrientes». La corriente A contenía a aquellos que eran «listos» y la B a los que eran menos «listos». En contra de lo que parece, no era mejor estar en la corriente A, porque ser «listo» no estaba socialmente valorado. Sí lo estaba, sin embargo, ser bueno en los deportes, y había mejores deportistas en la corriente B que en la A. La corriente B consideraba a la corriente A «blanda», y a sí misma, «dura».

La competencia era feroz, pero no se producía entre la corriente A y la B. Se producía en el campo de deporte entre los clanes, o «casas», como los llamábamos. Los tigres eran mejores en el juego que los leones, mientras que los leopardos eran impredecibles. Los tigres llamaban «blandos» a los leones, y a sí mismos se llamaban «duros». Yo sentía una mayor afinidad con mis compañeros tigres de la corriente B que con mis colegas académicos en la corriente A.

En *Cómo piensan los nativos*,[187] Lucien Lévy-Bruhl proponía que los pueblos tribales vivían en el mundo en un estado de «participación mística». Era una idea que Jung aceptó con entusiasmo para describir la falta de distinción en la mente tribal entre sujeto y objeto: «Lo que sucede fuera sucede también en su interior, y lo que ocurre en su interior ocurre también afuera».[188] No es asombroso pues que los hombres de una tribu sintieran una «identidad mística» no sólo con sus compañeros, sino también con su animal totémico.[189]

Sin embargo, la orientación «sobrenatural» del pensamiento de Lévy-Bruhl sobre la llamada mentalidad primitiva quedó desprestigiada, principalmente porque se pensó que había establecido un contraste demasiado fuerte entre pensamiento «primitivo» y «civilizado». Fue un antropólogo francés, Claude Lévi-Strauss, quien, ins-

pirándose en la obra de sus predecesores ingleses, A. R. Radcliffe-Brown y E. E. Evans-Pritchard, resolvió –o, más bien, disolvió– el problema del totemismo.

Lévi-Strauss demostró que la manera de pensar encarnada en el totemismo era sólo un ejemplo particular del pensamiento tradicional en su conjunto. Cuando un hombre de una tribu dice «soy un halcón», está diciendo realmente, «estoy en la misma relación con un miembro del clan cuervo que los halcones con los cuervos». Está utilizando una especie animal para distinguirse a sí mismo de los miembros de otro grupo. Esto se puede reflejar incluso en la vida social cuando, por ejemplo, el clan del halcón, como su homónimo, va de cacería y puede escoger primero la presa, mientras que el clan del cuervo (como los cuervos) toma las sobras.[190]

Lévi-Strauss afirmaba que este tipo de distinciones se utilizan para establecer toda una red de relaciones lógicas que se dirigen en primer lugar al intelecto, y sólo secundariamente a los *sentimientos*. Su análisis fue un correctivo saludable para los viejos prejuicios que describían a los «primitivos» como ilógicos e infantiles; pero, al mismo tiempo, infravaloró la medida en que una cultura tradicional permanece unida por el hecho de que cada miembro siente que está íntimamente conectado con cada parte de esa cultura.

Cuando yo era un tigre, me habría resultado imposible explicar a un antropólogo la afinidad, sutil pero muy fuerte, que sentía con otros tigres, así como la afinidad, diferente pero igualmente fuerte –a menudo hostil y competitiva–, que yo sentía hacia mis compañeros de clase de la corriente A. Cuánto más poderosa, pues, debe de ser la afinidad en la experiencia de los pueblos tribales, con sus tótems y con toda la red de relaciones que simultánea-

mente diferencian y unen a los clanes. Ninguna parte de su vida queda al margen de estas relaciones. Si bien la palabra «mística», de Lévy-Bruhl, es inapropiada para una relación que es también perfectamente normal, la palabra «participación» parece adecuada.

Se ajusta especialmente, por ejemplo, a ese temor que acompaña a los encuentros con dáimones, sea como pariente muerto, *numen* de un árbol, *genius loci*, etc.[191] Muchos han visto esas cosas y todos creen en ellas. Son en un sentido místicas –se sostiene que son sobrenaturales–, pero al mismo tiempo son enteramente comunes y naturales. Es como si su función fuera también estructural, en el sentido de Lévi-Strauss, ya que ayuda a la tribu a definirse por analogía con los Otros. Nosotros: Ellos:: humanos: dáimones:: este mundo: el Otro Mundo. Lévi-Strauss enfatizaba el lado natural de los acontecimientos daimónicos, mientras que Lévy-Bruhl quedaba sorprendido por el lado sobrenatural. Pero no es bueno, cuando se piensa en los dáimones, optar por un solo lado.

De hecho, Lévi-Strauss suavizó su insistencia en el lado intelectual de la vida tribal. Se dio cuenta de que su pensamiento no era lógico, sino analógico.[192] Y las relaciones analógicas entre cosas (como halcones y cuervos y sus dos clanes) no están construidas conscientemente, como tampoco los mitos tribales han sido inventados conscientemente. Aquí, retrocede hacia Lévy-Bruhl, que también modificó su posición.

Su descripción del pensamiento tribal como «prelógico» no implica «ilógico». Quiere decir que a las culturas tradicionales no les preocupan las contradicciones lógicas.[193] Lévi-Strauss pensaba también que el debate de pensamiento «primitivo» frente a pensamiento «civilizado» era un planteamiento equivocado, puesto que existe

un sustrato de pensamiento «primitivo» incluso en la gente «civilizada».[194] De hecho, es perfectamente posible que la intelección lógica rigurosa rara vez se encuentre fuera de los intelectuales franceses. Pero también, sin el apasionado sentido de participación de Lévy-Bruhl, muchos valiosos análisis estructurales se pueden convertir en un árido sistema postestructuralista de «signos» manipulados por el intelecto y carentes del poder transformador de las relaciones analógicas que se viven y se sienten.

La Gran Cadena del Ser

Puede resultar instructivo comparar la cosmovisión de las culturas tradicionales con la de nuestra propia sociedad premoderna. La imagen del mundo medieval fue formada en todos sus elementos esenciales por los antiguos griegos y, a pesar de importantes cambios en el Renacimiento y de notables transformaciones durante el siglo XVII, siguió siendo la cosmovisión dominante hasta principios del siglo XVIII.[195]

Era una descripción de múltiples niveles que constaba de tres modelos entrelazados. El primero de ellos era la Gran Cadena del Ser, en la que todo en el universo se extendía en orden descendente desde Dios, a través de las diversas clases de ángeles, hasta la humanidad, los animales, las plantas, los metales y las piedras. Además de ser como una cadena, se concebía también como una escalera por la cual todo podía esforzarse por ascender al peldaño superior, como la humanidad se esfuerza por ascender hacia Dios. Este sentido ascensional contiene ya la semilla de nuestra moderna teoría de la evolución.

Las culturas tribales anteriores a la escritura –a las que llamo «tradicionales»– carecen de estrictas cosmovisiones jerárquicas, que parecen ser el resultado del monoteísmo y su teocentrismo concomitante. Sus «cadenas del ser» no son verticales, sino horizontales. Se extienden hacia atrás, en el tiempo, hasta los dioses y los antepasados a través de la genealogía; o lateralmente, en el espacio, a través de series de reinos correspondientes como el mundo animal, el mundo celestial o el mundo inferior. Al mismo tiempo, su sentido de participación en el universo es más o menos el mismo del occidental premoderno, cuya cadena del ser «planteaba de forma vívida la idea de un universo relacionado en el que ninguna parte era superflua; realzaba la dignidad de toda la creación, incluso de su parte más humilde [...]. Aquí estaba la unidad suprema en una diversidad casi infinita...».[196]

El segundo modelo de la descripción del mundo medieval era la doctrina de las correspondencias; y ésta era idéntica a los sistemas tribales de clasificación dual. Dominaban dos pares de cualidades: caliente/frío, húmedo/seco. Éstos generaban los cuatro elementos de los que todo estaba hecho: tierra (fría y seca), aire (caliente y húmedo), fuego (caliente y seco), y agua (fría y húmeda). Los elementos del macrocosmos eran reflejados por los humores del microcosmos: el hombre era melancólico, sanguíneo, colérico o flemático dependiendo respectivamente de la preponderancia en su «constitución» de la bilis negra (fría y seca), la sangre (caliente y húmeda), la bilis amarilla (caliente y seca) o la flema (fría y húmeda). Melancólico: colérico:: tierra: fuego.

La correspondencia entre macrocosmos y microcosmos era la más común. Cada uno proporcionaba una metáfora al otro. Arriba, el mundo mayor de los cielos

proporcionaba una metáfora al «mundo» más pequeño del hombre, abajo en la tierra, lo que se puede expresar de este modo: mundo: hombre:: grande: pequeño:: arriba: abajo:: cielo: tierra. Además, el reino divino (incluidos los ángeles), la república (el cuerpo político), el reino animal y el reino vegetal eran imaginados como planos superpuestos «conectados por una inmensa red de correspondencias».[197] De este modo, cualquier desorden en los astros, por ejemplo, reflejaba o presagiaba desorden en el Estado.

Los humanos recapitulan el universo en sí mismos. Cada parte de nuestro cuerpo corresponde a algún cuerpo celestial o constelación, o simplemente a los cielos inferiores, cuyas tormentas, por ejemplo, corresponden a nuestras pasiones, así como el rey Lear, en el tempestuoso terreno baldío, se esforzaba «en su pequeño mundo de hombre en despreciar el impetuoso ir y venir del viento y la lluvia».[198] Espiritual y físicamente estamos unidos a las estrellas. Influyen en nuestras vidas, pero no las determinan. Se las consideraba cuerpos astronómicos y poderes astrológicos simultáneamente. Un alquimista no hacía nada excepcional al utilizar una palabra como «Marte» para referirse al mismo tiempo a un planeta, un metal (hierro), un dios y una dominante psicológica. Tal vez sea sólo imaginando la idea medieval de «los astros» de esta última forma, como imágenes arquetipales internas, como podemos actualmente empezar a recuperar el antiguo sentido de participación en una red de estrechas conexiones.

Nosotros expresamos esta participación en términos de metáfora; el hombre medieval la llamaba *simpatía*. Shakespeare podía utilizar metáforas del sol y el oro para expresar el concepto de realeza porque existía simpatía

entre estos objetos dispares debido al sistema implícito de correspondencias: rey: reina:: sol: luna:: oro: plata. La simpatía capta la idea de una relación viva de una manera que nuestra palabra «metáfora» difícilmente puede captar. Podríamos decir que la participación de Lévy-Bruhl enfatizaba la naturaleza simpática del pensamiento tradicional, mientras que la noción de analogía de Lévi-Strauss enfatizaba su doctrina de las correspondencias.

Finalmente, debo añadir que aparte de la Gran Cadena del Ser y la doctrina de las correspondencias, el tercer modelo del mundo medieval –que penetraba en estos otros dos, impidiéndoles adquirir rigidez– era el modelo de la *danza*. Las jerarquías cósmicas estaban animadas por un movimiento armónico. Como es sabido, los astros danzaban al son de la música de las esferas. Los antiguos bailes populares, así como las danzas circulares y las ceremonias en torno al «árbol de mayo» eran un eco ritual de la danza circular universal para promover la armonía, la fertilidad y la buena fortuna.

Aunque hay abundantes pruebas de que la creencia en seres feéricos no era sólo un lugar común, sino que probablemente estaba más extendida que cualquier conocimiento del cosmos teológico oficial, no se le dio un lugar en él. C. S. Lewis intentó resolver esta anomalía sugiriendo que corresponde a la naturaleza misma de los dáimones, como «criaturas marginales, furtivas»,[199] resistirse a ser apresadas en un modelo oficial del cosmos, tanto del medieval como del nuestro. Son siempre no oficiales y están al margen de la sociedad. «En esto radica su valor imaginativo» –añade Lewis. «Introducen un indicio saludable de desgobierno e incertidumbre en un universo que está en peligro de explicarse demasiado bien a sí mismo.»[200]

Bueno para comer, bueno para pensar

Clasificar el mundo según parejas relacionadas por analogía es una característica universal del pensamiento. Fundamenta el pensamiento de la cultura occidental que, sin embargo, polariza el pensamiento analógico haciendo de él un pensamiento lógico. La lógica es una relación de oposición, al afirmar que una cosa no puede ser A y no A. La analogía nos muestra que una cosa puede ser perfectamente A y no A, así como una mujer africana puede ser «húmeda» y «no húmeda» (seca). La analogía preserva la ambigüedad encarnando simultáneamente la semejanza y la desemejanza. Pero a diferencia de lo que ocurre con la operación consciente de la lógica, nosotros apenas somos más conscientes de nuestro pensamiento analógico que una cultura tribal. Raramente reconocemos, por ejemplo, que cuando pensamos en una persona o la describimos lo hacemos en términos de cualidades concretas relacionadas analógicamente. Consideremos las parejas caliente/frío [*hot/cold*], cálido/fresco [*warm/cool*], corazón/cabeza [*heart/head*] en expresiones como cabeza caliente [*hot-headed*], corazón frío [*cool-hearted*], cabeza fría [*cool-headed*], corazón caliente [*warm-hearted*] (pero, curiosamente, no cabeza fría [*cold-headed*] o corazón caliente [*hot-hearted*]).* Tomamos las cosas que están a nuestro alrededor, sean experiencias sensibles como el calor y el frío, u objetos cotidianos como cuervos y halcones, y las utilizamos para ordenar el mundo y pensar con ellas.

Por lo menos, ésta es la idea que mantiene Lévi-Strauss cuando descarta la explicación funcional del totemismo:

* Las expresiones inglesas no se corresponden exactamente con las españolas, de modo que es imposible una traducción que se ajuste a la vez a la letra y al sentido. *(N. del T.)*

«Los animales no son tanto *bons à manger*, buenos para comer –dice él–, como *bons à penser*, buenos para pensar».[201] Pero, como hemos visto, la palabra «pensar» no expresa bien los elaborados sistemas de metáfora y analogía que surgen de un modo espontáneo, al parecer, en todas las sociedades, y que operan inconscientemente. Los animales, sugiero, son buenos para imaginar.

El «pensamiento» analógico es la manera en que la imaginación decide estructurarse. Es también una característica fundamental de los productos primigenios de la imaginación: los mitos. Comprendiendo en alguna medida cómo actúan los mitos y según qué reglas, comprenderemos mejor cómo actúa la imaginación y, por consiguiente, cómo es el alma humana.

9
Los cuentos de dáimones

«Un estudioso me dijo una vez que los griegos consideraban que los mitos son las actividades de los dáimones, y que los dáimones moldean nuestro carácter y nuestra vida. Con frecuencia he tenido la fantasía de que existe un mito para cada ser humano, y que, simplemente conociéndolo, podríamos comprender todo lo que hizo y pensó.»[202]

La idea de que los dáimones que habitan los mitos también los inventaron es una metáfora notable de la forma en que los mitos se generan a sí mismos a partir de la imaginación. Cuando Lévi-Strauss nos dice que trata de mostrar *comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu* –«cómo los mitos se piensan en los hombres sin conocimiento de éstos»–,[203] está señalando exactamente este proceso creativo autónomo e inconsciente.

La psicología analítica nos ha enseñado que los mitos son las historias del alma. Si queremos comprender la psique occidental, tenemos que estudiar sus mitos. Esto significa fundamentalmente –y en especial a partir del Renacimiento– la mitología griega y romana. Sin embargo, se debe tener en cuenta también la mitología nórdica y anglosajona, particularmente porque subyace en la cultura del

norte de Europa que, a su vez, produjo movimientos claves en la historia de Occidente como el protestantismo, sin el cual el racionalismo moderno no habría aparecido. Ted Hughes piensa que el mito nórdico o escandinavo es «la mejor parte de nuestro patrimonio que aún tenemos bajo llave»,[204] y que lo hemos descuidado en favor del mito griego. Puede estar en lo cierto; y, en *Daimonic Reality*, yo indicaba el papel clave representado por el héroe nórdico Sigurd (que voy a recapitular) en el trasfondo psicológico del moderno ego racional.[205]

Para nosotros es difícil creer en la realidad de los dioses, dáimones, héroes y heroínas del mito porque damos muy poco crédito a la realidad metafórica. Al llamar a los dioses «arquetipos», Jung confiaba en hacerlos de nuevo aceptables en una era científica. De este modo, corría el riesgo de hacernos olvidar que dioses y dáimones no se manifiestan en abstracciones. Llegan a nosotros en imágenes concretas de sueños e imaginaciones, como personas o imágenes personificadas.

Esto no significa que tengamos que creer en ellos como personas literales. Cada dios «es una forma de existencia, una actitud hacia la vida y un conjunto de ideas [...]. Un dios forma nuestra visión subjetiva para que veamos el mundo según sus ideas».[206] De este modo, no es cierto que nosotros tengamos ideas, sino que más bien las ideas nos tienen a nosotros. Tenemos que saber qué ideas, qué dioses nos gobiernan para que no gobiernen nuestras vidas sin que seamos conscientes de ello. Por ejemplo, el dios que está detrás de este libro es probablemente –justo es advertirlo– Hermes.

Apolo y su hermano

El mundo del Apolo solar, «el que ve de lejos», es un mundo de luz, claridad, orden, belleza formal, desapego, objetivos con visión de futuro.[207] Es fácil identificarle como el dios que está detrás de la ciencia. Nietzsche colocó a Apolo en un extremo del espectro psíquico; en el otro puso a Dioniso, dios del vino, de ritos nocturnos de éxtasis y abandono colectivo. Desde el punto de vista de Apolo, Dioniso es irracional, caótico, desenfrenado y turbio; desde la perspectiva de Dioniso, Apolo parece demasiado frío, desapasionado, intelectual, rígido e individualista.[208]

Apolo tiene un hermano menor, Hermes, uno de cuyos primeros actos es robarle el ganado. También da la vuelta a las pezuñas del ganado y se hace un par de sandalias que se pone al revés, para que sus huellas engañen a sus perseguidores haciéndoles pensar que ha ido en sentido opuesto. Desde la perspectiva de Apolo, es un tramposo e irritante ladrón; desde el punto de vista de Hermes, su hermano mayor es pomposo, moralizante, altanero, superior y lamentablemente carente de duplicidad.

Sin embargo, cuando no está en relación con Apolo, Hermes –del que Jung decía que era el arquetipo del inconsciente– es el dios de la comunicación, de los negocios y el comercio, de las encrucijadas y las fronteras, del engaño y el robo, de los rebaños y la fertilidad, de la magia, los oráculos y los sueños. Es el mensajero de los dioses, el único que puede viajar libremente entre los reinos de los dioses, de la humanidad y de los muertos. Como Hermes *psychopompos* [conductor de almas], guía a las almas al Hades.[209] También nos trae los sueños. Para los filósofos herméticos de la era helenística era Hermes

Trismegisto, «tres veces grande»; para los alquimistas era Mercurio, inspirador, realizador y objetivo último de su arte.

Como dios de fronteras, Hermes preside el reino del crepúsculo de la realidad daimónica. Permite que se establezca la relación entre este mundo y el Otro Mundo. El robo a su brillante y clarividente hermano es como el robo que el inconsciente está realizando continuamente a la conciencia, arrebatándole palabras, ideas e imágenes, justo cuando más las necesitamos. Si queremos recuperarlas, no podemos seguir las huellas literalmente; tenemos que rodearlas e ir en dirección opuesta a la que parecen estar señalando. Para lograr el acceso al abismo hermético del inconsciente, somos conducidos hacia atrás, hacia abajo, por un Hermes que también, y paradójicamente, nos conecta hacia arriba, con el mundo celestial de los dioses.

Hermes nos vincula con nosotros mismos con el mundo. Se indispone con Apolo, pero también se reconcilia con él: le da a Apolo la lira que ha fabricado con el caparazón de una tortuga, y su hermano queda tan contento que nombra a Hermes Señor de los Rebaños; Hermes sabe lo importante que es el trueque y la reciprocidad en el reino psíquico, no menos que en el mercantil. Hermes tiende puentes entre mundos y actúa como nexo de intercambio.

Por ser hermano de Apolo y también el primero en llevar al Dioniso niño –representando así la perspectiva dionisíaca mientras Dioniso madura–, Hermes mantiene la conexión entre Apolo y Dioniso, participa en la naturaleza de ambos e impide que se separen de manera irreparable.

La estructura del mito

Como nos recuerda Rodney Needham, el mito «refleja la historia, proporciona un estatuto social, encarna una metafísica, responde a fenómenos naturales, expresa verdades perennes, hace frente al cambio histórico, y muchas más cosas casi indefinidamente...»;[210] pero ninguna teoría del mito llega a explicar todos los mitos.[211] La razón es simple: las teorías sobre el mito son en sí mismas otras tantas variantes del mito, re-narraciones en el lenguaje del momento, aunque éste sea una jerga psicológica difícil de tragar. El mito, como la naturaleza, proporciona amablemente la «prueba» de la verdad de cualquier teoría que queramos mantener; pero esa teoría acabará refluyendo en las historias primigenias que giran alrededor de la tierra como grandes corrientes oceánicas.

A lo que más se parecen los mitos, supongo, es a los sueños. Al menos, los nativos del suroeste de Norteamérica dicen que son sueños o que han sido creados por sueños, mientras que el «tiempo de los sueños» de los aborígenes australianos sugiere que «mitos y sueños muestran una forma similar de captar la realidad».[212] Freud pensaba que los mitos eran, como los sueños, «fantasías de realización de los deseos». Jung pensaba que eran revelaciones del inconsciente colectivo. Por su parte, Lévi-Strauss apartó la atención del contenido de los mitos para fijarse en su estructura subyacente. Observó que aunque un mito puede aparentemente cambiar a lo largo del tiempo y el espacio, su estructura permanece constante.

Por ejemplo, la historia de Edipo, que mata involuntariamente a su padre, se acuesta con su madre (que se suicida) y se arranca los ojos llevado por el horror y el remordimiento, se recoge estructuralmente en la historia

de Fedra, que quiere acostarse con su hijastro, Hipólito, y al que, ante su negativa, acusa de haberlo hecho, tras lo cual es muerto por Teseo, su padre y esposo de Fedra (que se suicida). En otras palabras, el padre mata al hijo en lugar de que el hijo mate al padre, el hijo no se acuesta con su madrastra, aunque se le acuse de ello; ambas madres se suicidan; ambos supervivientes, el hijo y el padre, sufren un profundo remordimiento.

Aunque estoy lejos de ser indiferente al contenido concreto del mito –más adelante me fijaré más detenidamente en los héroes–, por el momento quiero concentrarme en este aspecto estructural. Tomaré dos mitos al azar de la mitología griega.

El primero nos cuenta cómo Zeus, el dios del cielo, adopta la forma de un toro para llevarse a una muchacha humana, Europa.[213] Su hermano Cadmo la busca. Se le dice que siga a una vaca y que, cuando ésta se detenga, funde la ciudad de Tebas, tras sacrificar primero la vaca a la diosa Atenea. Buscando agua, Cadmo mata a un dragón que custodia una fuente sagrada. Siembra sus dientes y la cosecha es un grupo de hombres, los *espartoi* [hombres sembrados]. Éstos se matarán entre sí, pero los supervivientes cooperarán con Cadmo en la fundación de Tebas. Cadmo se casa con Harmonía, hija de Ares, dios de la guerra. Cadmo y Harmonía son convertidos en serpientes.

El segundo mito nos cuenta cómo, entretanto, Europa tiene un hijo con Zeus, Minos, que se casa con Pasífae. El hermano de Zeus, el dios del mar Poseidón, envía a Minos un hermoso toro para que sea sacrificado. Pero Minos no lo hace y, como castigo, Poseidón hace que Pasífae desee al toro. Gracias al ingenio de Dédalo, Pasífae es transformada en vaca, tiene relaciones con el toro y da a luz a un monstruo, el Minotauro.

Esta segunda historia, que parece consecutiva a la primera y enteramente diferente a aquella, en realidad es simétrica al mito primero, pero vuelto del revés.

En la primera, un toro (= Zeus) se lleva a Europa, que tiene un hijo humano, Minos; en la segunda, un toro (= Poseidón) cohabita con Pasífae, que tiene un hijo monstruo, el Minotauro.

En la primera, Europa tiene un hermano humano, Cadmo, al que se le pide que sacrifique una vaca enviada por los dioses; en la segunda, Pasífae tiene un esposo humano, Minos, al que se le pide que sacrifique un toro enviado por los dioses (cosa que no hace).

En la primera, Cadmo mata a un monstruo cuyos restos generan vida humana; en la segunda, el toro es sustituido por un monstruo (el Minotauro), que mata seres humanos.

Pero, en la primera, el propio Cadmo es (transformado en) el monstruo, mientras que en la segunda, el monstruo es el mismo Minos (pues la palabra Minotauro significa toro de Minos).

Vemos cómo los dos mitos están estructurados de la misma manera, pero también cómo el primero es transformado en el segundo cambiando, por decirlo así, todos los signos: los toros se convierten en vacas, los hermanos se convierten en maridos, los dioses del cielo en dioses del mar, etc. Se nos ofrecen una serie de contradicciones que resultan análogas entre sí: Naturaleza: cultura:: dioses: hombres:: salvaje: domesticado:: monstruos: animales domésticos. (El toro, ambiguo –domesticado pero salvaje–, es el mediador entre las dos partes.)

El método de análisis estructural de Lévy-Strauss muestra que, dentro de una mitología, cada mito, si es tomado separadamente, parece ser parte de un modelo

mayor que sólo se hace evidente cuando se analizan varios mitos y la forma en que unos se transforman en otros.[214] No es que todos los mitos digan lo mismo; es más bien que la suma de lo que dicen todos los mitos no se dice explícitamente en ninguno de ellos. Sin embargo, juntos expresan abiertamente, aunque disfrazadas, esas contradicciones que definen la existencia humana.

Sol femenino, luna masculina

En su obra en cuatro volúmenes *Mythologiques*, Lévi-Strauss localiza cientos de transformaciones parecidas en mitos de América del Sur que aparecen en América del Norte y a la inversa. Muestra cómo cada mito es una variante de otro próximo, según las reglas de simetría y de inversión, de manera que nos conduce por los continentes a través de un gran lazo mitológico. Las incontables variantes son, no obstante, generadas, como el número limitado de pares en una clasificación binaria, por un número limitado de elementos. Incluso una mitología tan incomparablemente rica como la griega tiene un número finito de deidades y héroes, sugiriendo que hay un número finito de perspectivas a través de las cuales el mundo puede ser imaginado.

Los mitos son plantillas imaginativas que, al colocarse sobre el mundo, le dan un sentido. No podemos pensar sin ellos porque proporcionan, en primer lugar, las estructuras que determinan la manera en que pensamos. La extraña semejanza entre los mitos de todo el mundo, «tan parecidos como las líneas de la palma de la mano»,[215] nos indica que cada cultura es finalmente inteligible para otra porque comparten una imaginación humana común.

Lévy-Strauss subraya la naturaleza arquetípica de la estructura.[216] No subscribe el énfasis de Jung en la naturaleza arquetípica de los contenidos míticos. Esto fue en parte un error de Jung, que tendía a asignar valores fijos a dioses y diosas, y no siempre se dio cuenta de que su valor puede cambiar según el contexto, como en el caso de Hermes, que adquiere un significado diferente en relación con Apolo o en relación con Dioniso. Le faltó el principio de analogía.

Por dar un ejemplo sencillo, Jung se inclinaba a pensar que el sol simbolizaba siempre la conciencia y el principio masculino, mientras que la luna simbolizaba el inconsciente y lo femenino. Sin embargo, sol, conciencia, masculino, no son términos sinónimos, sino homólogos; se relacionan análogamente de este modo: sol: luna:: conciencia: el inconsciente:: masculino: femenino. Por eso, cuando su simbolismo no funcionó, cuando algunas mitologías –la nórdica, por ejemplo– parecían asignar un valor femenino al sol, Jung se vio obligado a concluir que todo arquetipo «contiene su propio opuesto». Sin embargo, no se trata de oposición. La mitología nórdica utiliza simplemente un sistema de analogía en el que los términos están invertidos. Sol: luna:: femenino: masculino.

Los arquetipos están, como el alma, «vacíos» en sí mismos. Sólo pueden ser conocidos a través de las muchas imágenes que adoptan. Cambian de forma, asumen valores diferentes, máscaras distintas, según la relación en la que están. Un arquetipo como el *anima* de Jung adopta la imagen de una hija en relación con el anciano sabio (por ejemplo, Antígona y Edipo); de una madre en relación con el hijo-héroe (Tetis y Aquiles); de una esposa en relación con el esposo-héroe (Andrómeda y Perseo).

De todas formas, los arquetipos no deberían disolverse en un sistema vacío de signos, como tiende a hacer el

estructuralismo. Encarnan una unidad de perspectiva a través de su multiplicidad de máscaras. Como Lévy-Bruhl, cuyo principio de «participación mística» utilizó, Jung tenía razón al subrayar la medida en que los dioses y sus historias viven, se mueven y tienen su ser en nosotros.

El tiempo de los sueños

La aparición de diosas y héroes en nuestros sueños –o de personajes que están enraizados en esos arquetipos– nos revela que vivimos en medio del mito. Además, las reglas de la transformación mítica, las más importantes de las cuales son la simetría y la inversión (hay otras como la alternancia), se aplican tanto a la psique individual como a la colectiva.

Según la psicología analítica, las imágenes integrantes de una serie de sueños remitirán a una especie de núcleo, a una imagen central que Jung llamaba el *sí-mismo*, de manera que «por medio de la analogía las imágenes parecen, por así decirlo, girar a su alrededor, y se concentran cada vez más en su naturaleza esencial. Así, el material referente a la imagen central amplifica el contenido central, o pone de relieve uno u otro de sus aspectos, hasta que se construye y cristaliza un cuadro completo».[17]

La idea es que los sueños convergen en la sola imagen unificadora del sí-mismo; o, a la inversa, que cada sueño es un aspecto diferente del sí-mismo. Sin embargo, Jung pensaba que nunca se llegaba al sí-mismo, aunque estuviera presente como una especie de «punto virtual», un centro imaginativo que organizaba a su alrededor el imaginar de la psique. Por la misma razón, las múltiples variantes de los mitos americanos que Lévi-Strauss anali-

zó podrían interpretarse como un esfuerzo por reconciliar las contradicciones que encarnan en algún gran mito sintetizador. Pero no existe tal meta-mito real, como tampoco existe un sí-mismo real. Existe solamente una hipotética fuente de luz, por decirlo así, que es difractada por la vidriera de colores de la mitología en una miríada de mitos y sueños llenos de color.

Todo esto es una manera abstracta de describir lo que todos los soñadores saben: que sus sueños representan variantes de sus vidas conscientes. La mujer con el corazón destrozado sueña durante años una serie de posibilidades relativas a su amante infiel: ha vuelto, la ha vuelto a rechazar, es tierno y cariñoso, es cruel y se burla de ella, se ha casado con otra, se casa con ella y tienen cuatro hijos... Jung habla del papel compensatorio del inconsciente en relación con la conciencia; pero, una vez más, la relación de oposición pesa demasiado. Los sueños representan las posibilidades no realizadas en nuestra vida real. Cuando se despliegan, la mujer del corazón destrozado empieza a ver que la variante del «mito» que ella vivió realmente no era la única, o ni siquiera la real; era simplemente la literal. Y los diferentes papeles que ella desempeñó en sueños, y los diferentes sentimientos que experimentó, son igualmente «suyos» en la totalidad de una psique que trata nuestras vidas de manera impersonal como si fueran mitos.

El ser humano autotrascendente

Por eso, al final de su obra *Mythologiques*, después de haber relacionado estructuralmente cientos de mitos entre sí, Lévi-Strauss no puede decir con certeza lo que hace la imaginación. Genera mitos que, en apariencia, siguen en-

carnando y esforzándose por resolver contradicciones hasta que todas las permutaciones se han agotado, pero al parecer sin ningún propósito más allá del proceso mismo.

El laberíntico cambio de forma de los mitos refleja los caminos del alma, que «parece más interesada en el movimiento de sus ideas que en la resolución de los problemas. Por lo tanto, ningún problema psicológico clásico podrá ser resuelto nunca...».[218] Es como si reconociéramos las contradicciones de nuestra existencia humana y estuviéramos intensamente preocupados por ellas. Somos seres paradójicos, autotrascendentes; formamos parte de la naturaleza, por ejemplo, y sin embargo estamos fuera de ella. Utilizamos abstracciones para expresar nuestras contradicciones donde las culturas tradicionales utilizan imágenes concretas. Los problemas de mente/materia o consciente/inconsciente sobre los que filosofamos son solamente reafirmaciones de los problemas de este mundo/Otro Mundo o del Mundo celestial/Mundo inferior sobre los que mitologizamos. Sin embargo, en ningún caso los problemas pueden ser resueltos, porque no son problemas, sino misterios. Los mitos nos dicen que vivamos sin resoluciones, en un estado de tensión creadora con nuestra doble dimensión.

Los mitos no nos llevan, por decirlo así, a ninguna parte. Aunque haya mitos sobre el progreso, los mitos mismos no progresan. Lévi-Strauss incluso vio el «progreso» científico literal como un sistema de mitos que, en realidad, «nunca consistirán en otra cosa que en avanzar hacia reagrupamientos, en una totalidad que es cerrada y complementaria consigo misma». De hecho, «el pensamiento mitológico no es precientífico; más bien debería ser visto como un anticipo del estado futuro de la ciencia...».[219]

Finalmente, y de manera incidental, si existe un par clasificatorio, una contradicción, que actúa como una especie de rúbrica para todas las demás –dice Lévi-Strauss al final de *Mythologiques*–, es la de cielo/tierra. Es su separación primordial la que provocó todo nuestro infortunio; y es en su imposible y anhelada reunión donde radica toda nuestra felicidad.

10
El héroe y la virgen

El mito cristiano es claro en su perfil básico. Un joven héroe es engendrado por un dios en una mujer mortal. Sin embargo, cuando crece hace una afirmación desconocida en la mitología pagana e inusual en los héroes. Pretende ser idéntico a su padre, lo que equivale a decir que es un dios. De alguna manera, pues, él es el padre de su propia madre. Lo matan, o sacrifican, como a tantos héroes y dioses antes que él; pero únicamente él resucita de entre los muertos.

La relación con su madre, María, podría ser expresada así: Cristo: María:: dios: mujer:: padre: hija:: inmortal (resurrección corporal): mortal.

Podríamos considerar este conjunto de analogías como la versión protestante del mito de Cristo. Pero hay otra versión del mito que es exactamente simétrica, pero invertida. Es, por decirlo así, la versión católica. Habla de una diosa que tiene un hijo héroe. (Debería ser mediante un hombre mortal, José, pero el mito prefiere la partenogénesis: nacimiento de una virgen.) Aunque su hijo muere, ella retorna a su morada en el Cielo, subida allí corporalmente, o «asumida». Ahora bien, este mito no

contradice de ninguna manera al primero; simplemente cambia el énfasis al invertir todos los términos: Jesús: la Virgen María:: hombre: diosa:: hijo: madre:: mortal (crucificado): inmortal (asunción corporal).

Esta segunda forma de estructurar el mito cristiano fue durante siglos extraoficial. Fue un movimiento desde abajo, surgido del pueblo, lo que forzó al papado a crear dos artículos del dogma que no tenían ninguna justificación bíblica. El primero fue la Inmaculada Concepción, que efectivamente hizo de María una diosa al afirmar que había nacido sin pecado; el segundo, creado unos cien años después, en 1950, fue la Asunción, que afirma que María no murió, sino que fue elevada corporalmente al cielo. La ortodoxia católica romana ratificó el mito construido por la imaginación popular.

Los mitos son claramente expresiones de la tensión tradicional entre lo humano y lo divino, mortal e inmortal, masculino y femenino. En una sociedad pagana, las variantes de la historia de Cristo seguirían proliferando, como si se intentara resolver estas contradicciones trasponiéndolas constantemente a otros términos y otros niveles. Pero el cristianismo no hace esto. No nos ofrece una mitología. Lo hizo potencialmente, pues existieron poderosas tendencias que decían que Jesús no podía haber sido crucificado, ya que, en tanto que Dios, era espíritu puro y, en consecuencia, sólo su apariencia colgaba de la cruz. A la inversa, hubo una tendencia que sostenía que Jesús no era Dios, sino sólo hombre, bien que un hombre extraordinariamente bueno. Pero esos mitos se consideraron herejías y fueron desterrados. Sin embargo, su aparición espontánea significó que el organismo principal de la Iglesia tuvo que pararse a definir qué era exactamente Jesús. En el concilio de Nicea, propusieron el mito oficial: que un hombre, Jesús

de Nazaret, era también el Cristo, que significa el Ungido. Era hombre y Dios. El único mito que oficialmente se permitía reflejar era el mito de Adán. Así como Adán fue un hombre semejante a un dios que, por el pecado, «cayó» de un paraíso terrenal a la condición humana, así Jesús era un dios semejante a un hombre que, a través del sacrificio, «elevó» a la humanidad a un paraíso celestial.

La reducción de la mitología cristiana a un solo relato significaba que la intolerable tensión entre hombre y Dios no podía resolverse por medio de muchas versiones, lo que parece ser la inclinación natural de la imaginación mitopoética. En cambio, el Hombre-Dios de los Evangelios permanecía como una paradoja a la que, privada de elaboración imaginativa, sólo se podía acceder con ese estado mental igualmente paradójico denominado fe. «Creo porque es imposible», decía Tertuliano (o palabras semejantes).[120]

La paradoja existente en el centro del cristianismo es lo que lo hace tan ofensivo para los judíos, tan ridículo para los griegos y tan impresionante para los cristianos. Sin embargo, las variantes extraoficiales nunca fueron completamente suprimidas. Es evidente que aquellos sistemas de pensamiento etiquetados de «gnósticos» tienden a reflejar la ortodoxia cristiana; la alquimia, por ejemplo. Lo que es menos obvio, como espero demostrar, es que áreas completas del pensamiento moderno, como el materialismo filosófico o el darwinismo, que parecen tan opuestos al cristianismo, sean variantes disfrazadas de los «mitos» que el cristianismo excluyó cuando se institucionalizó.

Aunque la historia de Cristo fuera en muchos aspectos un mito heroico típico –el nacimiento de una virgen, los actos sobrenaturales (milagros), el renacimiento a la inmortalidad–, en una cuestión era único: de ningún modo pretendía ser un mito; afirmaba ser historia. Las sociedades tra-

dicionales no distinguen entre mito e historia de la manera en que nosotros lo hacemos. No se pensaba que los acontecimientos míticos hubieran sucedido literalmente; sin embargo, en otro sentido eran verdaderos, como si hubieran sucedido. «Estas cosas nunca sucedieron; son siempre»,[221] escribía Salustio de manera sublime (86-34 a. C.). A la inversa, los acontecimientos históricos son siempre mitologizados (la guerra de Troya, por ejemplo). Es como si lo que sucedió literalmente fuera menos importante que lo que sucedió metafóricamente, pero las dos cosas se combinan para crear lo que sucedió «realmente».

Cuando se mantuvo que la historia de Cristo era histórica, y sus acontecimientos, literalmente verdaderos, el mito sufrió un golpe. Empezó a adquirir su sentido moderno de algo irreal, imaginario (como contrario a imaginativo) y meramente ficticio. Al mismo tiempo, verdad y realidad empezaron a ser medidas por su verdad y realidad literales. La literalidad comenzó con el cristianismo.

Historia y mito

Por eso nos resulta difícil aceptar la mezcla de mito e historia. Nos sorprende la forma en que las genealogías tradicionales pasan sin ruptura ninguna de la historia a la prehistoria. Al trazar el linaje de los reyes de Irlanda, por ejemplo, nos descubrimos súbitamente fuera de la historia y en medio del mito cuando los antepasados se convierten en miembros de los míticos Tuatha de Dannan. Aún más sorprendentes son aquellas culturas cuyos jefes remontan su ascendencia a animales tótem. La historia, el pasado, es también Otro Mundo que nos proporciona los mitos de cómo-empezó-todo.

Los intentos de transformar los mitos en historia terminan generalmente en el absurdo. (Hay excepciones: los arqueólogos se quedaron aturdidos cuando Heinrich Schliemann excavó el lugar donde pensaba que había estado la ciudad de Troya, basándose en la «información» de la *Ilíada*, y desenterró varias ciudades superpuestas.) Pero lo normal es lo contrario: podemos estar de acuerdo solamente en los hechos más desnudos –una fecha o una muerte, por ejemplo– antes de divergir en lecturas e interpretaciones diferentes. En otras palabras, siempre mitologizamos. El héroe yugoslavo Marko Kraljevic murió en 1394.[222] Como un héroe griego, fue engendrado por un ser sobrenatural (una *vila*, un ser feérico). Como Heracles, mató a un dragón de tres cabezas. Pero estas creencias sobre Marko no necesitaron siglos de evolución; eran corrientes a los pocos años de su muerte.

Un héroe no sobrevive en la memoria colectiva a menos que sea mitologizado en alguna medida, alineado por la imaginación popular con un modelo arquetípico. La imaginación ejerce siempre una tensión gravitatoria sobre los acontecimientos históricos, sometiéndolos a fabulaciones, ficciones, mitos. Por ejemplo, no podemos dejar de creer, por lo que parece, que nuestros héroes no murieron realmente, sino que sólo duermen, esperando el momento en que estemos en peligro, momento en que despertarán y se alzarán para salvarnos. Esto no se pensaba únicamente de los héroes míticos como el rey Arturo, sino también de otros héroes históricos como Carlomagno, Barbarroja y Federico el Grande.[223]

Los mitos son naturalmente conservadores, buscan el patrón arquetípico, de manera que cualquier posible elaboración que hagamos sobre un mito, si no se hace desde la imaginación mitopoética, será olvidada. Por otra parte,

un relato comparativamente trivial se recordará siempre si procede de ese origen. «Si un relato puede durar, en la tradición oral, dos o tres generaciones, entonces o procede del lugar real o ha encontrado el camino para llegar a él.»[124]

El análisis estructural nos dice que podemos ir más allá todavía con el mito y la historia, y afirmar que la historia es esa variante mítica que hemos decidido tomar literalmente. La historia está, por tanto, sombreada por otras versiones simétricas e invertidas de sí misma, igual que nuestras vidas personales están sombreadas por las otras vidas que vivimos en sueños y en la imaginación.

Nos decimos que la moderna cultura occidental se desarrolló históricamente desde la Edad Media vía Renacimiento; pero todo este movimiento se podría leer menos como un desarrollo que como una inversión simétrica del mundo antiguo; un movimiento «de Dios al hombre, de la dependencia a la independencia, del otro mundo a éste, de lo trascendente a lo empírico, del mito y la fe a la razón y al hecho [...], de un cosmos sobrenaturalmente estático a un cosmos evolutivo naturalmente determinado, y de una humanidad caída a otra que avanza».[125] Es, por lo tanto, probable que nuestra cultura quiera, a su vez, no tanto «avanzar» como invertirse simétricamente una vez más, y volver a la antigua perspectiva pero con otra apariencia. En efecto, como la cosmovisión científica se aproxima a sus límites, esto puede estar sucediendo ya.

Lo metafórico y lo literal

La distinción entre histórico y mítico es análoga a la distinción entre literal y metafórico. En ambos casos, es una distinción que desaparece en la cosmovisión daimóni-

ca de las culturas tradicionales, que es a la vez metafórica y literal. Más exactamente, es una cosmovisión que antecede a cualquier distinción entre lo metafórico y lo literal. Es la literalidad lo que los ha polarizado, igual que ha proclamado que este mundo es real y el Otro Mundo, irreal. Pero para las culturas tradicionales, este mundo es tan metafórico como literal el Otro. Su uso del lenguaje confirma que donde el significado literal de las palabras está ausente, también lo está el metafórico. «No se puede decir realmente que las afirmaciones realizadas por los pueblos primitivos sean de una clase o de la otra. Están entre estas categorías que nosotros usamos [literal y metafórica]. No encajan debidamente ahí.»[226]

El pensador británico Owen Barfield deduce la misma visión daimónica del arte medieval que, dice, «combinaba una visión literal del mundo con una visión metafórica». No duda en representar los acontecimientos invisibles o espirituales por medios materiales: un carro agrícola, como carro de fuego de Elías; los ángeles (con o sin alas), vestidos con ropa ordinaria, etc.[227] Nada era literal para la mente medieval. Las cosas cotidianas llevaban consigo el tipo de significados múltiples que en la actualidad sólo atribuimos a los símbolos. Antes de la revolución científica, «lo difícil era el concepto de lo "meramente literal"».[228]

Dríades pintadas

La distinción entre literal y metafórico fue otro producto de la aparición, en el siglo XVII, del ego racional, único, encumbrado, cerrado, que se sitúa a sí mismo en el centro de un mundo compelido, a su vez, a colocarse a

nuestro alrededor y fuera de nosotros de manera literal. La conciencia tradicional es más fluida y, por decirlo así, policéntrica: el ego sigue proporcionando el mismo sentido de identidad, pero se puede colocar como algo normal en cosas que la conciencia moderna denominaría «exteriores».

Para nosotros, reconquistar esta clase de identidad requiere un acto de imaginación, como, por ejemplo, cuando nos ponemos en lugar de otro (el movimiento esencial de la compasión). El desplazamiento daimónico de formas es precisamente una metáfora para la transformación del sí-mismo que empieza con tales actos. Estas metamorfosis son suficientemente inusuales en la cultura occidental para que califiquemos de «mística» esa experiencia –menos inusual entre niños y en adultos como Keats y Wordsworth– de unificación con la naturaleza.[229] Pero esta experiencia es de la misma clase, si no del mismo grado, que cualquier experiencia de absorción profunda, o encantamiento, por otra persona, objeto o actividad; más habitualmente, quizá, cuando nos «perdemos» en la música, somos transportados por un relato, extasiados por una obra, etc. Olvidándonos por completo de nosotros mismos, nos fusionamos imaginativamente con el objeto de nuestra atención. (El amor puede no ser otra cosa que este grado de atención.) Lo mismo sucede con la creación artística. Aunque no podamos volver a la condición daimónica de la visión tradicional, podemos recrearla mediante el «ígneo poder de fusión de la imaginación creadora».[230]

Un cuadro de un árbol es un mal cuadro (decimos) si es una mera copia del árbol que recoge solamente la superficie. Platón ponía objeciones al arte por este motivo. Como la realidad yace en el mundo eterno de las *formas*, del que

deriva todo en este mundo, todo lo que vemos es ya una copia de un *original*. Hacer posteriormente una copia de esa copia, decía Platón, «es un grado más de separación de la realidad y por lo tanto algo engañoso y pernicioso».

Plotino rechaza la noción de Platón señalando que «si alguien menosprecia las artes por el motivo de que éstas imitan a la naturaleza, le recordamos que los objetos naturales sólo son imitaciones en sí mismos, y que las artes no imitan simplemente lo que ven, sino que re-ascienden a esos principios (*logoi*) de los que la propia naturaleza deriva».[231]

Mediante la imaginación, pues, podemos imaginar la *forma* del árbol, la «arboridad» de un árbol, lo que hace que nuestra re-creación del árbol sea más real incluso que el árbol natural. El árbol no es ya un árbol literal, pero tampoco es meramente metafórico, como si se pintara la dríade del árbol en lugar del árbol. El cuadro, en otras palabras, cumple –como todas las obras de arte– los criterios de lo daimónico. Es literal y metafórico (o, más bien, una creación que hace redundante la distinción). Es a la vez universal, su «arboridad», y particular, un roble. Existe entre el artista y el mundo, en una representación que reúne a ambos; y, como tal, es personal y subjetivo (según la percepción del artista) e impersonal y objetivo (según la imagen arquetípica del árbol). La obra de arte nos instruye en esa doble visión que, según decía Blake, se requiere para verla.

11
Ritos de paso

Ritos de pubertad

No existe ninguna sociedad que no practique, o no haya practicado en sus orígenes, la iniciación, un conjunto de ritos y un cuerpo de enseñanzas que transforman a un niño en adulto, o incluso a alguien no considerado plenamente humano en persona. Los ritos de iniciación más importantes se producen en la pubertad. Los niños tienden a ser iniciados en grupo, mientras que es más probable que las niñas sean iniciadas individualmente, en el momento de su primera menstruación. Se exige a ambos que «mueran» y renazcan.

Una candidata femenina a la iniciación es encerrada habitualmente en una cabaña sin ventanas o en una cueva oscura, que es tanto la tumba de su infancia como el útero del que sale la mujer en la que se ha convertido. No se le permite que cuide de sí misma, sino que es alimentada como un bebé por las mujeres más ancianas, que también la instruyen en la tradición tribal. Desde esta condición infantil, ella nace de nuevo. Ataviada con nuevos vestidos y arropada por su nuevo conocimiento, sale de la reclusión para ser saludada por toda la tribu.[232]

Un chico de la tribu sioux es preparado dentro de una cabaña de sudar construida con ramas de sauce curvadas y cubierta con mantas, para que conserve el calor y el vapor generado por el agua vertida sobre piedras previamente calentadas. Desde aquí, es llevado directamente a la cumbre de una colina e instalado en un exiguo «pozo de visiones» durante varios días sin comida ni agua. Al final de este tiempo habrá tenido, si hay suerte, una visión, y habrá sido transformado de niño en hombre.[233]

Habitualmente, los niños aborígenes australianos, como los antiguos ascetas cristianos, son privados de toda experiencia sensorial, y tienen que ayunar en silencio y en la oscuridad. No pueden hablar y sólo pueden mirar al suelo. Si comen, no se les permite usar las manos, como si fueran bebés o animales, o incluso los muertos que se supone que están en igual condición de incapacidad.[234] Los niños africanos son habitualmente llevados a la espesura por los más viejos de la tribu disfrazados como dáimones o antepasados, y son «enterrados» en tumbas poco profundas sin comida ni bebida. (Los dáimones están siempre presentes en los ritos de paso, ya sea en las máscaras de los ancianos o, por decirlo así, en persona. Son los genios de los umbrales que presiden todas las transiciones.) Después de un período de intensa privación, los niños habitualmente sufren la circuncisión o son marcados con cicatrices, operación conocida como escarificación.

La «muerte» de los iniciados implica, por lo tanto, sola o combinada, una regresión a la infancia, un entierro simbólico, una asimilación al reino de los muertos.[235] Siempre implica, a través de la entrada a una cueva, pozo o tumba en la espesura, contacto con el Otro Mundo y sus habitantes.

En ningún sentido los ritos de iniciación han sido inventados. Fueron establecidos, como los mitos, desde el Principio, por los dáimones, dioses o antepasados. En efecto, habitualmente recapitulan y reafirman la cosmogonía.[236] Los ritos imitan el modelo al que se ajustó el nacimiento del cosmos y en función del cual se establecieron todos los modelos subsiguientes de organización tribal, trazado de la aldea, construcción de cabañas, alfarería, etc. Todas las estructuras y actividades sociales son significativas por estar relacionadas unas con otras y, en última instancia, por reflejar el orden del universo.[237]

Todo esto se le revela al iniciado como parte de su «renacimiento». Pero no debemos subestimar la dificultad genuina de esta experiencia de «muerte». En cierto sentido, sabe que no morirá literalmente; en otro, no está del todo seguro. Los hombres que van a por él, para arrastrarlo con frecuencia lejos de su familia y secuestrarlo llevándoselo a la espesura, ya no son los hombres que conoce. Pueden ir enmascarados y pintados; en cualquier caso, se han transformado en espantosos dáimones que blanden cuchillos y que no le dan ninguna tranquilidad durante la solitaria, horrible, hambrienta y dolorosa vigilia. La dureza de la prueba hace tanto más impresionante la revelación que se le concede a través de visiones o a través de la educación en la tradición tribal. Súbitamente es transportado al mundo nuevo e inmenso de la imaginación tribal. Cuando los grandes mitos y rituales se despliegan uno por uno ante él, se abre un significado deslumbrante, como una alfombra fabulosa por la que el niño accede a la condición de hombre.

Igual que la pubertad, los restantes acontecimientos biológicos principales de la vida –nacimiento, sexo y matrimonio, muerte– están marcados por lo que Arnold van Gennep llamó ritos de paso.[238] Éstos son momentos

liminales («umbrales»), momentos daimónicos en los que estamos en transición entre un estado y otro, y, por lo tanto (como afirma el folclore), somos vulnerables a una intervención del Otro Mundo. Los sidhe secuestrarán a un niño sin bautizar, a una madre excluida de la iglesia, a una doncella en su noche de bodas; todos ellos están entre dos mundos, como en una situación inestable y no fijada por los ritos cristianos de paso. Si nuestros propios ancianos no nos secuestran llevándonos al Otro Mundo, entonces podrían hacerlo otros dáimones.

Los ritos de paso pueden aplicarse a otras áreas con el objetivo de estructurar toda la vida de la tribu. Por ejemplo, los dowayos de Camerún clasifican el mundo según un sistema que utiliza los términos blando/duro, húmedo/seco.[239] Al nacer, los humanos tienen cabezas «blandas» que son vulnerables a objetos «calientes». En la pubertad, un niño es «húmedo» hasta que es circuncidado, y es en su «máximo punto de humedad», durante la circuncisión, cuando se arrodilla en un arroyo y sangra en el agua. La ceremonia tiene también una relación analógica con las estaciones: se produce al final de la estación húmeda, cuando comienza la estación seca; así el niño es «secado» tanto por la circuncisión como por la aplicación simbólica de fuego. La culminación del proceso se produce cuando su cabeza es «cocida» con ramas encendidas encima de ella. A partir de entonces se dice que tiene una cabeza «dura», mientras que la cabeza (glande) de su pene está «seca» y «debidamente hecha». Al morir, la cabeza está «húmeda» y tiene que ser «secada» almacenándola en una casa en la que se depositan los cráneos hasta que, limpia de la carne blanda, se convierta en hueso duro.[240]

Incluso cuando el antropólogo haya descifrado este complicado código, puede que no comprenda que todo el

sistema analógico es también una elaborada metáfora: el modelo del que se sacan todas las analogías duro/blando y húmedo/seco es el proceso de la alfarería. Las cabezas de los niños, de sus penes, de los muertos, son secadas, cocidas, endurecidas, horneadas, etc., como si fueran cacharros. (Como suele pasar, la tecnología ha proporcionado un fértil modelo para pensar sobre nosotros mismos.) Sin embargo, cuando todo el sistema fue estudiado más profundamente por el antropólogo Nigel Barley, éste decidió que no era posible afirmar con certeza si los ritos de paso estaban estructurados por la alfarería o si era al revés. Cada actividad presuponía y reflejaba la otra.[241]

Por qué cocemos a los niños

Según Lévi-Strauss, el arte exclusivamente humano de transformar lo crudo mediante el fuego en alimento cocido proporciona una metáfora para la relación entre naturaleza y cultura. Los ritos de iniciación estructurados en términos de cocina están ampliamente extendidos. Con frecuencia, los niños recién nacidos y las madres que acaban de dar a luz tienen que ser «cocidos». Las mujeres de la tribu pueblo, por ejemplo, dan a luz sobre arena caliente para «cocer» al niño; en muchas tribus californianas, las madres primerizas son colocadas en «hornos» excavados en el suelo; e igualmente las niñas púberes.[242] «Cocer» es esencial si alguien cae demasiado profundamente en la biología y llega a estar, por decirlo así, demasiado saturado de sí mismo y en peligro de «pudrirse» –una transformación, sin fuego, de regreso a un estado de naturaleza.

Las cabañas de sudar se encuentran entre los nativos norteamericanos y en algunas zonas del Asia central (hay

prueba también de algo similar entre los antiguos celtas). Al menos parte de su propósito es cocer a los candidatos que se inician, no asándolos, sino al vapor. Los baños turcos y las saunas son reliquias de esta práctica iniciática que ha sido –como la circuncisión– degradada por la modernidad a una cuestión de mera higiene. Que no es así lo explicitan los japoneses, que están obligados a lavarse completamente antes de ponerse a hervir en el agua abrasadora de los baños comunales. Algunos nativos americanos como los sioux añaden el fumar al vapor: llevan a sus aprendices de chamán a un estado visionario fumando tabaco en la cabaña de sudar.

Nos cocemos a nosotros mismos, pues, en los momentos de crisis biológica para dejar de ser seres naturales y transformarnos en seres sociales. Al morir, somos asados o nos pudrimos (quemados o enterrados). En este caso, el pudrimiento tiene el significado opuesto al del nacimiento y la pubertad. Significa la asimilación del individuo en la naturaleza, transformada en sobrenaturaleza o en el Otro Mundo. Podemos estar seguros de esto porque habitualmente, el pudrimiento significa eliminar la carne de los huesos que se exhuman; el mismo resultado se obtiene al exponer los cadáveres al aire libre y permitir que las aves eliminen la carne. Aquí está implícito un sistema de analogías: carne: huesos:: blando: duro:: mortal: inmortal:: cuerpo: alma.

Es axiomático que el contacto con el Otro Mundo sea iniciático. Es una especie de muerte no del cuerpo, sino del ego. Como el ego, por naturaleza, se agarra violentamente a la vida –a esa realidad que imagina como única– sólo puede ser desarraigado por una fuerza externa, por una especie de experiencia próxima a la muerte. El patrón de iniciación, establecido por los dioses o los antepasados,

se expresa más plenamente en la iniciación de aquellos individuos especiales que se convierten en hechiceros, hombres-medicina o chamanes de la tribu. Son ellos quienes, en trance o en éxtasis, viajan al Otro Mundo para ser muertos, resucitados e instruidos por dáimones (que a veces se dice que son almas de chamanes muertos). Los ritos de pubertad son a menudo una réplica concreta de esa operación, con los dáimones representados por los hombres de la tribu.

Pero hay un sentido crucial en el que los ritos chamánicos y de pubertad son recíprocamente inversos. Los ritos de pubertad representan la muerte de la infancia y el renacimiento a un estado adulto, que es también el nacimiento del ego, de la individualidad, de la humanidad plena. La iniciación chamánica representa la destrucción del ego, el nacimiento del hombre «dos veces nacido» con poderes sobrehumanos. Es una vuelta a la *naturaleza* desde la *cultura*, donde naturaleza significa ahora sobrenaturaleza, el reino de los dáimones y los dioses.

Durante su iniciación al Otro Mundo, los chamanes siberianos son hervidos frecuentemente para que su carne pueda desprenderse de sus huesos, que son forjados de nuevo en hierro por herreros daimónicos.[243] Hervir es el equivalente cultural de la descomposición natural. Mientras que un niño crudo es transformado por el fuego (asado) para convertirse en un hombre (naturaleza transformada en cultura), un adulto cocido es transformado por el agua (hervido) para convertirse en un «superhombre» o chamán (cultura transformada en naturaleza).

El deseo de iniciación

Si, por alguna razón, se aplazan los ritos de pubertad, los jóvenes pueden llegar a la adolescencia o a los veinte años, pero siguen siendo niños. Sin iniciación no hay estado adulto. La transformación ritual –transformación imaginativa– tiene precedencia sobre el cambio meramente biológico, exclusivamente literal. La incidencia universal de los ritos de pubertad sugiere que son arquetípicos, un requisito fundamental del alma. No sorprende, pues, que los adolescentes de la sociedad secular occidental, que están privados de ritos oficiales, busquen inconscientemente una verdadera iniciación a través del alcohol, drogas, sexo y rock and roll. Anhelan salir de sí mismos, salir de sus cabezas; necesitan positivamente el miedo, el dolor y la privación para saber si pueden soportarlo, para saber si son hombres y mujeres, para saber quiénes son. Quieren la escarificación –cicatrices, tatuajes, piercings– para presumir. Algunos incluso cometen crímenes específicamente para sufrir un castigo –la iniciación de la prisión–, y en cambio sólo reciben tratamiento psicológico.

A pesar de su loable compasión y humanitarismo, el liberalismo occidental moderno se horroriza ante ese miedo y ese dolor que parecen ser componentes esenciales de la iniciación. Sin embargo, feliz o infelizmente, siempre hay suficiente temor y dolor para todos. Nos guste o no, sufrimos la enfermedad, el duelo, la traición y la angustia en medida suficiente. El secreto es utilizar esas experiencias para autoiniciarnos. Sin embargo, habitualmente se nos induce a buscarles remedio en lugar de sacarles provecho para autotransformarnos. En general, es un error medicalizar el sufrimiento e incluso la muerte, pues son fundamentalmente asuntos del alma y sólo secundariamente del cuerpo.

Nuestra carencia de ritos de iniciación formal puede significar que nuestros hijos sean conducidos a todo tipo de conductas excesivas para sentir que son hombres; y, sin embargo, nunca estarán seguros de ello mientras su virilidad no sea reconocida; y de este modo la conducta extrema, incluso criminal, es aún más probable. Mientras tanto, las chicas cuya condición biológica de mujer no es reconocida y admirada por la tribu se pueden sentir infravaloradas. «Oculto tras muchos sufrimientos corrientes del sexo femenino –anorexia, bulimia y obsesión por la belleza superficial– hay un vacío ritual, un no ser reconocida, una omisión espiritual.»[144] Sin iniciación todos estamos en peligro de permanecer en un estadio infantil, dependientes, egocéntricos e inseguros de quiénes somos.

Tan pronto como comenzamos a comprender el deseo humano de iniciación, empezamos a verlo en todas partes. Por ejemplo, durante el especial tiempo sagrado de unas dos semanas en verano, los jóvenes iniciados europeos vuelan al Otro Mundo donde habitan una zona liminal entre la tierra y el mar. Durante el día son «cocidos» por un proceso de fritura bajo un sol abrasador, y periódicamente se zambullen en agua fría; por la noche, pasan por un elaborado ritual dionisíaco que implica una orgía de vino, danza y sexo. Llaman a eso unas «vacaciones mediterráneas».

Posdata: la naturaleza como daimónica

En ningún lugar es tan evidente la ambigüedad de la naturaleza como en la iniciación. La frontera donde termina este mundo y empieza el Otro es siempre movediza, pero la naturaleza contiene a ambos. Una aldea tribal

constituye este mundo, lo que los antropólogos llaman «hábitat», en oposición a la «jungla» que nos rodea. Pero la jungla no es solamente algo que temer y evitar a toda costa, como el caos; es también el sitio de enterramientos, de montañas ancestrales, de rocas y riachuelos con dáimones amables; lugares todos que se deben visitar en momentos sagrados, por razones sagradas como la iniciación, así como también deben ser evitados en momentos profanos.

La naturaleza es personificada a menudo como una diosa poderosa, de forma cambiante, potencialmente benigna o amenazadora, domesticada o salvaje, amable o peligrosa, dependiendo de dónde, cuándo o cómo nos acerquemos a ella. Por supuesto, el cristianismo la polarizó e hizo de ella un obstáculo para la libertad de espíritu, por una parte, y una creación de Dios y la manifestación de su amor, por otra. El literalismo moderno la polarizó aún más, como hemos visto: el racionalismo la demonizó, mientras que el sentimentalismo romántico la divinizaba (el romántico auténtico siempre es consciente de la ambivalencia tradicional).

En el siguiente capítulo describiré la ambivalente respuesta de Charles Darwin a la naturaleza. No tengo interés en atacar a Darwin, pero quiero probar una hipótesis: si los dáimones y el Otro Mundo, el mito y la iniciación, son realidades universales, seguirán estando presentes en una cultura como la nuestra, que pretende excluirlos. Pero ¿qué forma pueden adoptar? ¿Sería capaz de reconocerlos? ¿Podrían estar escondidos en las sombras de esas creencias centrales nuestras como el darwinismo y su sucesor, el neodarwinismo, que pretenden haber desbancado al mito a la hora de hablarnos de quiénes somos y de dónde venimos? ¿Sería posible aplicar la misma clase

de investigación escéptica a la historia darwinista de nuestros orígenes, tal como ellos la aplican a mitos como el Jardín del Edén? No es que yo me quiera adherir al mito bíblico de la creación, o creacionismo. Más bien me gustaría seguir un *jeu d'esprit* para ver adónde conduce, y tal vez cuestionar el literalismo en cualquier creencia sobre nuestros orígenes a la que nos aferremos.

12

Los animales que miraron fijamente a Darwin

Cuando Charles Darwin se embarcó, a finales de 1831, en un viaje al Nuevo Mundo que iba a durar cinco años a bordo del Beagle, era un científico en ciernes que sostenía la visión racionalista de la naturaleza propia de la Ilustración, es decir, que ésta era una máquina, tan precisa como un reloj, que un Dios trascendente había puesto en movimiento dejando que siguiera su propio curso. Al mismo tiempo, no había olvidado en absoluto la reacción romántica, que veía la naturaleza más poéticamente, a veces de manera panteísta, como un reino de manifestación divina.

Darwin era un hombre imaginativo amante de la poesía (*El paraíso perdido* de Milton era su constante compañía), y su primer encuentro con la naturaleza tropical fue esencialmente romántico, similar a una epifanía. La «exuberancia salvaje» de la jungla, dice, es como «las glorias de otro mundo»;[245] contemplarla es una visión nueva y arrolladora, «como dar ojos a un ciego».[246] El recorrido por la lluviosa selva brasileña le resulta fascinante y profundamente conmovedor. Siente una «devoción sublime por el

Dios de la naturaleza».[247] ¿Cómo podría Darwin expresar tal encantamiento?

Podría haber respondido poéticamente a esa visión y convertirse en una especie de Wordworsth, pero odiaba escribir. Podría haber pasado sus días alabando al Creador de tanta belleza, si hubiera sido el clérigo que estaba destinado a ser. Pero era, y siguió siendo, un científico. Su trabajo no era permanecer abierto a la naturaleza de forma imaginativa, sino desglosarla en hechos individuales. Encuentra difícil hacerlo, porque realmente no subscribe la visión ilustrada de la naturaleza como máquina diseñada por un Dios protestante. Piensa en ella como en un poder creador, fuente de toda forma de vida: «a través de su prodigiosa fertilidad, su poder de variación espontánea y su poder de selección, podría hacer todo» lo que Dios hizo.[248] En otras palabras, Darwin imagina a la naturaleza como una especie de diosa. Apenas es consciente de ello, desde luego, pero deja algún indicio, porque en sus escritos se disculpa ante los lectores por hablar tan a menudo de la selección natural como si fuera un poder inteligente: «También yo he personificado la palabra naturaleza; pues me ha sido difícil evitar esta ambigüedad».[249]

Se empieza a notar la disparidad entre su éxtasis inicial y su deber profesional. Su diario cambia de tono. La belleza constante empieza a «desconcertar la mente»; el bombardeo de imágenes, el «caos de deleite», se hace «fatigoso»;[250] como «un sultán en el serrallo», «se acostumbra a la belleza».[251] Peor aún, cada vez le da más vértigo, y finalmente es presa del pánico: «los animales me miran fijamente a la cara, sin etiquetas ni epitafios científicos». Es un momento decisivo: el momento en que Darwin abandona el intento de abrazar a la naturaleza en su totalidad, con sus maravillas y su fecundidad; entonces, desde el

temor al «caos», empieza a armarse contra ella con clasificaciones y datos.

Éste, recordemos, es el problema con la Madre Naturaleza. No es la entidad fija que los científicos, que la ven a través de sus lentes literalistas, querrían hacernos creer. Es un mar de metáforas que nos devuelve reflejado el rostro que le mostramos. La describimos, según la perspectiva con la que la observamos, como un enemigo implacable, por ejemplo, o un ritmo inmenso y armonioso; como una criatura salvaje que debemos domesticar, una ninfa que debe ser respetada o un violento animal con garras y dientes ensangrentados. En la medida en que Darwin se acobarda ante una naturaleza desconcertante y la rechaza, en la misma medida ella vuelve a él, hostil y escalofriante. Hacia los cincuenta años, escribirá sorprendentemente: «La visión de una pluma en la cola de un pavo real me pone enfermo cada vez que la miro».[252]

La náusea de Darwin

El primer encuentro de Darwin con la náusea fue a bordo del *Beagle*. Estuvo horrible, angustiosamente mareado durante cinco años. Nunca se adaptó, nunca se sintió a gusto en el mar, pero, de un modo heroico, ni abandonó ni se volvió a casa, a pesar de que lo deseaba ardientemente, pues sufría también de una nostalgia paralizante que le impidió percibir la riqueza y variedad de sus últimas escalas, de Tahití a Mauricio. Luchó contra la náusea cumpliendo su deber de naturalista, reuniendo y catalogando tenazmente muestras, anhelando estar en casa y maldiciendo el mar, ese «monstruo furioso» al que toda su vida «odió y aborreció».[253]

El mareo físico de Darwin es claramente un síntoma de una náusea más existencial. Odiaba el mar porque nunca dejaba de fluir, de moverse, sacudiéndole hasta los cimientos. Se puede ver como una metáfora de su propia vida inconsciente y especialmente de sus movimientos, las emociones. Lo sabemos porque, en cuanto llegó a casa, se instaló en la campiña de Kent y apenas se volvió a mover. Cualquier viaje, incluso un viaje de un día a Londres, le hacía marearse de sólo pensarlo, le provocaba violentas náuseas y trataba de retrasarlo tanto como podía.[254] Pero el movimiento físico no le afectaba tanto como el movimiento emocional. Un desacuerdo trivial con un colega le dejaba postrado con náuseas; el pensamiento de lo que la crítica pudiera decir sobre sus libros le hacía vomitar durante horas. Su enfermedad, nunca diagnosticada de manera satisfactoria, que se declaraba cada vez que se movía o era obligado a moverse, hizo que su vida llegara a veces a ser insoportable. «Una tercera parte de su vida laboral la pasó doblado, temblando, vomitando y remojándose con agua helada».[255] No sorprende, pues, que la naturaleza, turbulenta y caótica como el aborrecido mar, le produjera náuseas. Cuanto más hermosa era –una pluma de pavo real–, más conmoción y más repugnancia le producía.

La madrastra imbécil

En presencia de la selva virgen, «templos llenos de las variadas producciones del Dios de la naturaleza», el joven Charles no podía evitar sentir que «hay en el hombre algo más que el mero aliento de su cuerpo».[256] Éstos eran los templos que él esperaba adorar científicamente. Pero antes de que se cumplieran tres años de su vuelta a Inglaterra

ya se había convertido en un materialista encubierto. Tuvo que ocultar su creencia porque, aunque el materialismo era corriente en las escuelas médicas más radicales y entre los que se proclamaban ateos, era todavía anatema para la ortodoxia anglicana imperante, y por lo tanto para la respetabilidad que Darwin temía perder.[257]

No es que él abrazara el ateísmo, entonces o más tarde. Era ambivalente en la cuestión de Dios, agnóstico, aunque podamos ver cómo, en el transcurso de su vida, el sentimiento religioso de su juventud simplemente se iba desvaneciendo. Era como si ya no le interesara. Cada vez que se le importunaba preguntándole por sus creencias religiosas, daba rodeos o se contradecía.[258] Entretanto, su materialismo le decía que no había «nada más en el hombre»: la mente podía ser reducida a materia, a átomos vivos que se organizan a sí mismos; y el pensamiento era meramente una secreción del cerebro, como la bilis que el hígado secreta.[259] Como he tratado de indicar, es la gran atracción de la «madre» escondida en el materialismo, que conecta todos los acontecimientos psíquicos con los materiales y convierte todas las metáforas en mera materia. Tomando literalmente la metáfora de la «mera materia», Darwin esperaba neutralizar el poder perturbador de la Madre Naturaleza y fijarla en una unidad de significado que le diera la estabilidad que tanto anhelaba.

Pero la naturaleza no se estabilizaba ni se movía uniformemente, como la máquina que se suponía que era. Cada vez que Darwin la contempla, le hace estremecerse. Piensa en ella como una especie de madrastra malvada, aunque imbécil: «desmañada, derrochadora, torpe, grosera y horriblemente cruel».[260] No puede soportar la vida, dice, sin la ciencia, su único baluarte contra el mareo y la repugnancia. Lucha por alcanzar el adecuado desapego

científico, pero no puede mirar por la ventana de su estudio sin acordarse de «la espantosa aunque silenciosa guerra de seres orgánicos que se desarrolla en los pacíficos bosques y los amables campos».[261]

Pero, en realidad, la guerra continúa en otro sitio. Detrás de la sonriente cara pública de Charles, por debajo de la pacífica rutina doméstica, el materialista racional es socavado por una profunda angustia y se siente atormentado por los sentimientos nauseabundos del amante de la poesía. Tragándoselos como podía, le eran devueltos como naturaleza demonizada, más vengativa por haberle sido negado el reconocimiento consciente. Sabe que la naturaleza es despiadada porque mató con una de sus enfermedades a Annie, su hija pequeña, a la que lloró todos los días de su vida. Cualquier otro se habría vuelto hacia Dios, o le habría echado la culpa. Pero, para Darwin, Dios está demasiado lejos, y los fortuitos actos de brutalidad de la naturaleza son inmediatos. La única manera de habérselas con ella es definirla y confinarla científicamente en una ley. Él la denomina ley de la «selección natural», que será aceptada como *el* mecanismo de la evolución. Pero hay algo más que un poco de la visión distorsionada de Darwin en esa «ley» que él y sus sucesores afirmaron como una verdad objetiva.

La supervivencia del más apto

La teoría moderna de la evolución afirma que las especies evolucionan hacia otras especies por selección natural. Muy ocasionalmente, una mutación fortuita en la estructura genética de un miembro de una especie favorecerá su supervivencia. Ese individuo y su descendencia

son por ello seleccionados naturalmente para prosperar sobre otros miembros de su especie.

El ejemplo de selección natural que me convenció de su veracidad es el caso de las polillas de Manchester. En el siglo XIX, las chimeneas de las fábricas de los alrededores de Manchester vomitaban tanto humo que los árboles se teñían de negro. Una polilla de color gris claro (*Biston betularia*) permaneció en su corteza y se valió de su camuflaje para evitar ser devorada por los predadores. A medida que los árboles se iban volviendo más oscuros, las mariposas iban «evolucionando» hacia una coloración progresivamente más oscura.[262]

Imagínense cuál fue mi decepción cuando descubrí que no se trataba de una prueba de selección natural. Lo que en realidad sucedía era lo siguiente: originalmente había una gran cantidad de polillas grises y unas pocas más oscuras de la misma especie. Las de color más claro eran devoradas porque su camuflaje ya no servía, mientras que las más oscuras prosperaron. No había ningún cambio evolutivo, ni tampoco selección natural, sólo un cambio de población; algo así como si una enfermedad exterminara a los blancos y no afectara a los negros. Aunque esta historia evolucionista fuera verdad, sólo representaría una pequeñísima alteración en una única especie; no habría nada remotamente parecido al cambio de una especie en otra.[263]

Los darwinistas pueden protestar diciendo que ellos nunca afirmarían que la historia de las polillas es una evidencia de la selección natural. Sin embargo, la historia está todavía en libros de texto y enciclopedias; y, aunque no fuera así, los darwinistas de a pie siguen contando orgullosamente el cuento de la polilla. Es un tipo de leyenda que no se preocupan de corregir aquellos que tie-

nen más conocimientos. Más aún que una leyenda: esta era la teoría oficial al menos hasta 1970, cuando el *A Handbook of Evolution*[264] del Museo Británico de Historia Natural describía la «melanosis industrial» de las polillas como «el cambio evolutivo más sorprendente realmente presenciado» y como «prueba de la selección natural».[265] Mi opinión es que muchas «pruebas» darwinistas se sitúan en ese nivel; dicho de otro modo, parecen ser una especie de folclore.

Darwin modificó el énfasis de la «selección natural» cuando adoptó la expresión «supervivencia del más apto», de Herbert Spencer (que también acuñó el término «evolución»). Esta expresión es más apropiada a su concepción de la vida como una amarga lucha. Pues lo que sucede, decía Darwin, es que aquellos animales que son más aptos para su entorno son los que tienen más éxito y los que tienen más descendencia. ¿Cómo medimos la aptitud de cualquier animal? Por su capacidad de supervivencia, dicen los darwinistas. Por eso los más aptos sobreviven, y aquellos que sobreviven son los más aptos. Es dudoso que una simple tautología –que los supervivientes sobreviven– pueda ser nunca una ley significativa.

Aunque no fuera tautológica, la supervivencia de los más aptos seguiría siendo dudosa. Es una noción completamente individualista que excluye la cooperación, el amor y el altruismo que caracterizan a muchas especies sumamente prósperas, incluida la nuestra. La competición sanguinaria que Darwin imaginó como la característica distintiva de la naturaleza pocas veces se encuentra en la práctica. La abrumadora mayoría de las más de 22.000 especies de peces, reptiles, anfibios, aves y mamíferos no luchan ni matan por comida ni compiten agresivamente por el espacio.[266] Además, en el éxito influye gran cantidad

de factores, y la suerte no es el menor; de hecho, la idea de que un entorno competitivo elimina a los débiles y asegura la supervivencia del más apto ya no es, para ser justo con los darwinistas, ampliamente suscrita. «Más aptos» ha tendido a ser reemplazado discretamente por «adaptados».

Las teorías de la selección natural, o la «supervivencia de los más aptos», no clarifican cómo evolucionan las criaturas. Es sólo otra manera de decir que algunos animales viven y se reproducen, mientras otros desaparecen. No es una «ley», ni siquiera una descripción especialmente precisa de la naturaleza. De ser algo, es algo más parecido a un síntoma de la visión enferma de Darwin que otra cosa: su rechazo a reconocer los múltiples rostros de la naturaleza y su insistencia en un solo rostro, que le devolvía su mirada fija como una máscara cruel.

Como la naturaleza le asaltaba con oleadas de náuseas, Charles construía frenéticamente diques de hábitos y «rutinas puntuales, con sus días iguales como "dos guisantes"»,[267] y se esforzaba por proteger su vida emocional. Pero, por supuesto, los muros que levantó para mantener a raya a la naturaleza se convirtieron en su prisión. «He perdido, para mi desdicha, todo interés en cualquier tipo de poesía», escribía con tristeza. Desaparecido el amado Milton de su juventud, perdido su Paraíso, incluso lo intentó desesperadamente con algo más fuerte: Shakespeare, a quien había amado siempre. Pero «lo encontré tan absolutamente monótono que me produjo náuseas».[268] ¿Monotono, de verdad?. Su único placer radicaba en pequeños experimentos con sus queridas lombrices de tierra y las flores diminutas que reprendía y alababa;[269] y esto era admisible sólo porque podía pasar clandestinamente bajo el manto de la ciencia. Sin embargo, los gusa-

nos no podían salvarle. «Mi mente se ha convertido en una especie de máquina para procesar leyes a partir de numerosas colecciones de hechos».[270] Pobre Charles, un hombre bueno y amable, que se había pasado la vida negándole a la naturaleza su alma y que, a resultas de ello, perdió la suya; la máquina en que quería convertirla acabó siendo aquello en lo que él mismo se convirtió.

13
La transmutación de las especies

Los hechos de la vida

Un número sorprendente de personas cree que los seres humanos descienden de hombres del espacio que aterrizaron en la tierra y que, como los misteriosos nefilim del Génesis, «se unieron a las hijas de los hombres». Podemos sonreír ante este mito, pero no es especialmente ridículo. Todas las culturas tradicionales creen que son descendientes de dioses, humanos divinos como los antepasados o animales divinos, muchos de los cuales vinieron del cielo. Naturalmente, no comprendemos a los clanes que reclaman descender de un leopardo o de un oso, porque pensamos que ellos creen en una descendencia biológica literal, lo que no es cierto. Son los occidentales quienes toman literalmente sus mitos de procedencia, de manera que, cuando dejamos de creer que descendemos literalmente de Adán y Eva, que fueron creados según el arzobispo Ussher de Armagh en el año 4004 a. C., sin demasiado esfuerzo pasamos a creer que descendemos del mono. Los pueblos tribales entenderían por ello antepasados monos divinos, pero ¿monos reales...? Serían ellos los que

sonreirían. La última risa superior es la nuestra, desde luego, porque, a diferencia de los ingenuos pueblos tribales y los chiflados que hablan de extraterrestres, nosotros tenemos una teoría científica sobre nuestros orígenes: la evolución.

En 1992, un escritor científico llamado Richard Milton publicó un libro, *The Facts of Life*, que cuestionaba la validez científica de la teoría de la evolución. Cuando leí una reseña de Richard Dawkins, que describía el libro como «disparatado», «estúpido» y «baboso», y a su autor como alguien que «precisa asistencia psiquiátrica»,[271] me sentí naturalmente agradecido hacia Dawkins por llamar mi atención, a través de su crítica cuidadosamente razonada, hacia una obra que de otra manera me podría haber pasado inadvertida. Mr. Milton resultó estar desconcertantemente sano. Escribió su libro como un padre preocupado porque a su hija le habían enseñando una teoría como si fuera la verdad del Evangelio.[272] No hay, dice, pruebas suficientes para establecer que la teoría de la evolución sea una realidad.

La teoría, como todo el mundo sabe, afirma que todos los organismos del planeta han evolucionado por «mutación fortuita». De vez en cuando, un miembro de una especie nace por accidente con alguna característica que le da una ventaja sobre sus vecinos, como un cuello ligeramente más largo que le permite comer follaje de una parte más alta del árbol. La selección natural hace el resto, y la evolución produce una jirafa. Por eso, en el curso de millones de años hay lo que en la época de Darwin se llamaba una gradual «transmutación de las especies»,[273] por medio de la cual todo lo que ahora está vivo evolucionó de algún antepasado común, como un sencillo organismo del mar. Muchas especies no sobrevivieron, sino que fue-

ron eliminadas por la selección natural (así lo cuenta el cuento); y conservamos sus restos fósiles –todos los dinosaurios, por ejemplo– para probarlo.

Un hecho crucial es que la teoría predice inmensas cantidades de fósiles, como invertebrados con rudimentarias espinas dorsales, peces con patas, reptiles con alas medio formadas, es decir, fósiles de todas las especies de transición que relacionan los peces con los reptiles, y a los reptiles con las aves y los mamíferos. Predice aún más fósiles de todas las especies intermedias entre los primeros mamíferos conocidos (posiblemente un pequeño roedor) y nosotros mismos. Así mismo, predice más fósiles de todas aquellas especies intermedias que no sobrevivieron, los monstruos que fortuitamente experimentaron un cambio sin salida. Sin embargo, no tenemos ni uno solo de tales fósiles (bien, tal vez haya *uno*, y ya hablaré de ello).

La falta de fósiles desconcertó a Darwin y a sus colegas, pero supusieron que finalmente aparecerían las pruebas. Hemos estado buscando en todos los lugares posibles durante más de cien años y todavía no hemos encontrado ningún fósil correspondiente a esas especies de transición (salvo, quizá, uno). Ni se tiene noticia de ninguna especie de transición viva en la actualidad. ¿Cuándo dejaremos de promulgar la evolución como un hecho probado?, pregunta Milton, al que también molesta con toda razón el fervor religioso con que se promueve la teoría y la manera en que cualquier disidente es desautorizado, o se le niega el acceso a las publicaciones científicas. Él mismo no pretende saber cómo apareció la vida que conocemos. Categóricamente, no es un creacionista (un creyente en la verdad literal del relato bíblico de la creación). Sin duda quedaría espantado por mi propia glosa del evolucionismo. Simplemente, deplora «hasta qué punto el darwinis-

mo ideológico ha reemplazado al darwinismo científico en nuestro sistema educativo».[274]

El fervor de una ideología puede a veces llevar a sus partidarios a decir verdades a medias, e incluso a tratar de hacer juegos de manos con las pruebas. Los evolucionistas están naturalmente dispuestos a mostrarnos una «secuencia evolutiva». Pero la única con un número decente de «pasos» –es la prueba clásica– muestra unos caballos evolucionando en línea recta. Fue construida apresuradamente y, a medida que fueron apareciendo más fósiles, resultó que la evolución no había sido en absoluto lineal ni ascendente, sino que (con referencia al tamaño solamente) los caballos habían sido más altos en un principio, pero luego eran de nuevo más bajos con el paso del tiempo. Además, aunque existen similitudes entre, digamos, los dos primeros caballos de la «secuencia», *Eohippus* y *Mesohippus*, las diferencias son todavía mayores; y no hay pruebas de ninguna especie que los conecte. La sugerencia de que forman una cadena evolutiva «no es una teoría científica, es un acto de fe».[275] Felizmente, hay *un* «eslabón perdido» en el que descansa en gran parte la teoría de la evolución: el *Archaeopteryx*.

En 1861, unos canteros de Solnhofen, en Baviera –zona conocida por sus fósiles–, partieron una piedra que contenía un *Compsognathus* fosilizado, un dinosaurio del tamaño de una paloma. Sorprendentemente, tenía plumas. O, al menos, tenía plumas cuando fue vendido al Museo Británico...

Llamado Archaeopteryx, el fósil era tal vez la prueba no sólo de una especie de transición, sino también del momento en que los reptiles se transformaron en aves. Sus características de reptil incluían garras «rudimentarias», dientes y una cola ósea. Sus características aviares eran las «plumas y alas verdaderas», y posiblemente su

espoleta, análoga a la clavícula de los mamíferos, que no tienen los dinosaurios. Sin embargo, no poseía los poderosos músculos pectorales necesarios para volar, así que debía de haber sido un planeador o, si no, algo que se parecía un poco a un pollo.[276] En resumen, podía ser un dinosaurio con alas o un ave dentada de cola ósea, dependiendo de cómo lo miremos, aunque el supuesto pájaro hacia el que evolucionó (*Protoavis*) ha sido descubierto en Texas en lechos considerados setenta y cinco millones de años más antiguos que aquellos en los que se encontró el Archaeopteryx .[277] Por último, se debe recordar que el Archaeopteryx es un «eslabón perdido» sólo conjeturalmente. Como el resto de las especies, está aislado en el registro de fósiles, sin ninguna huella de antepasados o descendientes inmediatos.

El Archaeopteryx es ambiguo, elude la interpretación, cambia de forma entre ave y reptil según el observador. Visto desde la fe neodarwinista, es un ser intermedio entre ave y reptil. En otras palabras, cumple todas las funciones de un daimon, igual que hacen todos los eslabones perdidos. Son intrínsecamente borrosos, abiertos a diferentes lecturas interpretativas. Son incluso turbios, como el eslabón perdido entre los humanos y los monos que se encontró en un pozo de grava en Sussex en 1912. Un fragmento de caja de cráneo humano y una quijada de mono proporcionaron la base para una «reconstrucción» del Hombre de Piltdown. Cuando cuarenta años más tarde se demostró que era un engaño, se puso claramente de manifiesto que los científicos pueden ser tan crédulos como cualquiera. Cuando aparecen pruebas para su ideología, ven lo que esperan y desean ver.

Si, por ejemplo, se mira el Archaeopteryx a través de los ojos de los profesores antidarwinistas Fred Hoyle y

Chandra Wickramasinghe, se ve de inmediato que es un fraude.[278] Las plumas son totalmente modernas y quedan impecablemente alineadas en un plano, mientras que la roca en la que está el fósil ha sido partida con tan improbable precisión por el centro de las plumas, que el dibujo de las dendritas en la roca natural está únicamente ausente en las zonas emplumadas. Las plumas no están siquiera arraigadas en la cola, sino meramente a su alrededor. El Archaeopteryx es un auténtico Compsognathus fósil, afirman los profesores, al que se han añadido las marcas de las plumas, tarea sencilla si se imprime un poco de pasta y piedra pulverizada.[279]

El primer Archaeopteryx fue conseguido por Karl Haberlein y vendido al Museo Británico por una gran suma de dinero dos años después de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin. Fue una singular casualidad, pues el principal propagandista de Darwin, T. H. Huxley, acababa de reflexionar sobre que las aves debían de descender de los reptiles y que un día aparecería un reptil emplumado. Y apareció, casi idéntico a la descripción de Huxley. Desgraciadamente, la cabeza de este primer Archaeopteryx estaba destrozada, de manera que era imposible llegar a una conclusión sobre la cuestión crucial de la presencia o ausencia de dientes. Por suerte, como para colocar el asunto decisivamente a favor de los darwinistas, dieciséis años más tarde apareció otro Archaeopteryx. Fue descubierto por Ernst Haberlein, hijo de Karl, que también consiguió una gran cantidad de dinero por él. ¿Suerte? ¿Coincidencia? ¿O el caso de un padre que transmite sus habilidades, algunas de ellas arqueológicas, al hijo?

Hay otros pocos Archaeopteryx, pero son o bien «reclasificaciones» de Compsognathus fósiles o bien exiguos restos igualmente interpretados por el ojo de la fe.[280]

Los recientes descubrimientos en China, en la década de 1990, de dos reptiles del tamaño de un pavo, emplumados pero incapaces de volar, denominados respectivamente *Protoarchaeopteryx robusta* (pues se cree que es un antecesor del Archaeopteryx) y *Caudipteryx* (debido a las plumas de la cola) han sido recibidos como nuevas pruebas de que las aves descienden de los dinosaurios. Pero en realidad sólo hay pruebas de que algunos dinosaurios pequeños, incluido tal vez el Archaeopteryx, tenían plumas, pero no para volar, sino posiblemente como aislante, camuflaje, o tal vez como una broma, y sin necesidad de estar relacionados con las aves.[281]

Evolución e involución

¿Por qué los evolucionistas creen en su teoría contra todas las pruebas? En parte, supongo, porque no existe ninguna historia alternativa creíble; sobre todo, porque es un poderoso mito de creación que exige ser creído implícitamente.

El análisis estructural ya ha demostrado cómo mitos que pueden parecer muy diferentes en la superficie son en realidad variantes del mismo mito. Simplemente, son transformados según ciertas reglas arquetípicas. Esto es cierto en los mitos de evolución e involución.

Tradicionalmente, los mitos de creación son involutivos. Describen cómo descendemos de dioses o de antepasados divinos, y nuestro estado presente es una caída, una regresión desde la perfección del pasado. Somos inferiores a nuestros antepasados. Nuestra misión es recrear las condiciones del Edén o de la Arcadia, el estado de la armonía pasada.

Sólo nuestro mito científico occidental es evolutivo. Describe cómo hemos ascendido desde los animales hasta nuestro presente estado avanzado, progresando desde la imperfección del pasado. Somos superiores a nuestros ancestros. Nuestra tarea es crear las condiciones de la Nueva Jerusalén o Utopía, el estado de la armonía futura.

Observamos que los dos mitos son, como ocurre muy a menudo, simétricos pero invertidos. Así, mientras el mito evolutivo pretende que no es un mito en absoluto, sino historia, que reemplaza a todos los demás mitos, vemos que en realidad es una variante del mito involutivo, una variante excéntrica que quiere que se la tome literalmente.

El evolucionismo coloca a los humanos en la copa del árbol, posición que con anterioridad ocupaban los dioses. También nos dota de los poderes divinos de razón, etc. Pero afirma, al mismo tiempo, que somos sólo animales, un producto meramente biológico. En otras palabras, hemos «ascendido» para convertirnos en los «animales divinos» de los que tantas culturas tradicionales dicen descender.

El lugar en que realmente se produce la «transmutación de las especies» no es la naturaleza, sino el mito. Especies de dioses y dáimones siempre se están apareciendo a los seres humanos en forma animal. Brujas y chamanes asumen forma de animales, y algunos animales se quitan la piel para asumir forma humana. El intercambio de humanos y animales es una metáfora de la relación recíproca entre este mundo y el Otro, de la manera en que cada uno fluye en el otro. Antiguamente, creíamos en hombres lobo; las tribus africanas todavía creen rutinariamente en hombres leopardo o en hombres cocodrilo. Actualmente, nosotros creemos en hombres mono. El mito no plantea ninguna objeción a la transformación de un mono en un hombre, o viceversa; pero sólo a los evo-

lucionistas se les ocurriría entender esto literalmente; la transmutación de las especies es una literalización del cambio de forma daimónico.

Las especies de transición abundan en el mito, donde no sólo tenemos hombres-animal, sino también centauros, sátiros, faunos, sirenas, etc.; pero están ausentes en la realidad. La evolución actúa imaginativamente, pero no literalmente. La búsqueda del mágico hombre mono, o «eslabón perdido» que transformará el mito en historia, tiende a seguir la misma secuencia de acontecimientos: se encuentra un diente o un hueso y se saluda con excitación como prueba del eslabón perdido. Pasa el tiempo y se lo reclasifica a regañadientes como de hombre o de mono.

Eslabones perdidos

La búsqueda de «eslabones perdidos» en la cadena evolutiva se puede remontar hasta la doctrina escolástica –axiomática durante más de mil años– de que «la naturaleza no da saltos». Esto a su vez repetía el principio filosófico de continuidad, que afirmaba que no hay ninguna transición abrupta de un orden de realidad a otro. A su vez, este principio era idéntico a la ley del término medio formulada por el filósofo neoplatónico Jámblico, que sostenía que «dos términos disímiles deben estar unidos por otro intermedio que tenga algo en común con cada uno de ellos».[282] Cita como ejemplo el papel de los dáimones que median entre dioses y hombres, e igualmente el papel del alma, mediadora entre la eternidad y el tiempo, y entre el mundo sensible y el inteligible.[283] Oculta en la teoría de la evolución hay, por tanto, una doctrina de los dáimones que debe más a la tradición que al empirismo.

Pero aparte de esta especie de precedente filosófico de los «eslabones perdidos», lo que parece suceder es simplemente que la necesidad de continuidad ejerce tanta fascinación arquetípica sobre la imaginación como pueda ejercer la idea del cambio de forma. Construimos siempre una serie de vínculos entre nosotros y los dioses (o lo que pensemos que es el fondo de nuestro ser), como las emanaciones neoplatónicas, la Cadena del Ser medieval o los santos, los ángeles y la Santísima Virgen del catolicismo romano.

Cuando el protestantismo y, más tarde, el deísmo del siglo XVIII suprimieron los vínculos entre nosotros y Dios, fue más fácil dejar de creer en Él; pero también quedó un vacío que clamaba por ser llenado con alguna nueva cadena del ser, y la teoría de la evolución cumplía exactamente los requisitos. El modelo de la cadena evolutiva no era sin embargo teológico ni filosófico. Era la imagen especular de esa cadena involutiva que en las sociedades tradicionales proporcionan las genealogías. Cuando remontamos hacia atrás, hacia nuestros orígenes, hasta los dioses o los antepasados, derivamos de un modo correcto la historia del mito, que por tradición siempre es anterior. El evolucionismo trata, incorrectamente, de literalizar el mito convirtiéndolo en historia.

En la época de Darwin la genealogía era, por decirlo así, la visión ortodoxa normal de la evolución: todos éramos descendientes de Adán y Eva. En vez de desliteralizar esta versión involutiva fundamentalista de los acontecimientos devolviéndola al mito, el evolucionismo se fue al polo opuesto, igualmente literal, insistiendo en una versión evolutiva fundamentalista. El atolladero continúa hasta hoy, con los darwinistas llevándose a matar con los creacionistas, a los que no hay forma de hacer desapare-

cer. En octubre de 1999, el Consejo de Escuelas de Kansas votó la eliminación de la enseñanza de la teoría de la evolución del currículum escolar.

El sacerdocio científico

¿Pero a qué nos une la cadena evolutiva, si no es a Adán y Eva? La respuesta darwinista, por supuesto, es que nos une a un antepasado simiesco en primera instancia, y finalmente a moléculas de proteínas en el océano primitivo. La respuesta psicológica es que nos vincula a una versión simétrica pero invertida del Dios trascendente que ha sido abolido: es decir, nos vincula a una diosa inmanente. Los darwinistas no son conscientes de ella, pero está presente en la visión de Darwin de la naturaleza como un poder cruel, que sus sucesores han heredado. Todavía hoy ven la naturaleza a la luz romántica, sin ser conscientes de ello, como la fuente incontenible de todas las formas de vida («por medio de su fertilidad prodigiosa, sus poderes de variación espontánea y sus poderes de selección»,[284] puede hacer todo lo que Dios hizo). Cuando Jacques Monod escribió sobre los «inagotables recursos del pozo del azar»,[285] estaba utilizando una metáfora que tradicionalmente pertenece a la Creadora, en su manifestación como Alma del Mundo.

La diosa está particularmente presente en cualquier ideología que enfatice el crecimiento y el desarrollo. Como James Hillman ha observado, «los términos evolutivos de la biología darwinista [...] se armonizan con la persona del arquetipo de la madre».[286] Es su perspectiva la que «aparece en las hipótesis sobre los orígenes de la vida humana, la naturaleza de la materia y la generación del mun-

do».[287] Si ella era el arquetipo que estaba detrás del modelo de evolución en forma de arbusto planteado por Darwin, «una rica radiación de formas variadas»,[288] fue otro arquetipo –el apolíneo– el que cambió este modelo en algo que Darwin nunca pretendió. La evolución llegó a identificarse no sólo con el crecimiento, sino con el crecimiento ascendente, una «escalera mecánica» hacia una mejora cada vez mayor. Parecía ofrecer así la prueba biológica de la creencia ilustrada de que el género humano sigue el mismo modelo de crecimiento que el individuo. De este modo, los discípulos de Darwin vieron claramente una progresión desde las infantiles culturas nativas a las más maduras culturas occidentales, hasta llegar a la más madura cultura occidental –la británica–, y a los individuos más desarrollados en esa cultura, a saber, los científicos británicos, que, por una feliz coincidencia, resultaron ser ellos mismos.

De esta manera, los científicos se convirtieron en una nueva clase de sacerdocio del que fluía toda autoridad. Ellos mismos fueron muy explícitos sobre este punto, promoviendo sin ironía la teoría de la evolución como un nuevo «evangelio».[289] Seguidores de Darwin, como Hooker, Tyndall, Spencer y Huxley, se integraron en un enclave secreto –el club X– con la deliberada intención de tomar el poder en la Royal Society, comprometiéndose a «colocar un sacerdocio intelectual a la cabeza de la cultura inglesa».[290] Las religiones no necesitan una prueba científica, y la suya tampoco: la verdad de la evolución era realmente una revelación de la diosa por la que habían sido apresados de modo inconsciente.

Y esa revelación es verdadera, aunque sólo sea porque todas las historias, incluso las más sorprendentes, encarnan una verdad imaginativa. «Todo lo que puede ser creído –afirmó Blake– es una imagen de la verdad.»[291] Los

evolucionistas son culpables de idolatría, no porque adoren imágenes falsas, sino porque falsamente adoran una sola imagen, fijando la riqueza de las metáforas de la naturaleza en un modo único y rígido y obstruyendo así el fluido y oceánico juego de la imaginación, tan espantosa para Darwin y, sin embargo, tan esencial para la salud del alma.

Genes como dáimones

Según Platón, al nacer se nos asigna al azar un daimon que determina nuestro destino.[292] Representa, en otras palabras, esa combinación de azar y necesidad que Jacques Monod, en el influyente libro del mismo título, atribuye a los mecanismos clave de la evolución (mutación genética fortuita = azar; selección natural = necesidad). Monod parece pensar que se trata de principios científicos neutrales, libres de cualquier valoración, pero, desde luego, no lo son: son la «diosa» habitual en dos de sus apariencias más antiguas. El azar es la ciega diosa Fortuna, a la que los científicos reconocen inconscientemente cuando, como hacen a menudo, califican el azar de «ciego», lo que ningún principio abstracto podría ser. Además, el azar es precisamente de lo que se supone que nos salva una hipótesis científica.[293] Al menos debería ser tratado como una hipótesis que hay que establecer. En lugar de eso, el azar se da acientíficamente por supuesto, como trasfondo sobre el que se desarrolla cualquier investigación. En pocas palabras, es una creencia.[294]

La necesidad es a veces la todopoderosa diosa Ananke, a veces las tres Moiras que hilan, enrollan y cortan el hilo de nuestra vida. Son ellas quienes nos dan nuestros dáimo-

nes bajo el aspecto de azar y necesidad. Pero los dáimones encarnan también aspectos opuestos: *telos*, o propósito, opuesto a azar, y libertad, opuesta a necesidad.

El daimon es nuestro esquema imaginativo. Impone el mito personal que representamos en el curso de nuestra vida; es la voz que nos llama a nuestra vocación. Todos los hombres y mujeres daimónicos son conscientes de sus dáimones personales y de sus paradojas. Yeats y Jung decían tener dáimones que les conducían despiadadamente hacia la autorrealización –a menudo, les parecía, contra su voluntad–, y que daban libertad a cambio de un duro servicio.[295] El mismo lenguaje de conducción despiadada y necesidad brutal, pero sin el sentido y la libertad concomitantes, es utilizado por los biólogos para describir los genes.

Los genes son dáimones tomados literalmente. Por supuesto, no estoy afirmando que no existan; pero estoy lejos de ser el único que dice que su función y significado no son tan bien comprendidos como pretenden los sociobiólogos. Son entidades oscuras, fronterizas, evasivas, ambiguas –a juzgar por los grandes desacuerdos que existen sobre ellas– y, como tales, satisfacen los criterios daimónicos.

Preocupan poderosamente a Richard Dawkins, un defensor eminente del evolucionismo. En un lenguaje notable por su antropomorfismo primitivo, afirma que los genes «crean la forma», «moldean la materia», «escogen» e incluso emprenden «carreras de armamentos evolutivas».[296] Como los demonios, los genes «egoístas» «nos poseen».[297] Ellos son «los inmortales».[298] Nosotros somos «torpes robots» cuyos genes «nos crearon en cuerpo y alma».[299] Sin duda, esto parece más un sermón que una explicación científica. Ciertamente, demuestra la ubicuidad de los dáimones, incluso (especialmente) cuando la

literalización les impide ser reconocidos como tales. Tradicionalmente, nuestro cuerpo ha sido considerado el vehículo de nuestro daimon personal, nuestra alma o «sí superior». Ahora, por una divertida inversión, se nos pide que creamos que nuestros atributos más preciados están simplemente al servicio de los genes: «Son realmente nuestros genes los que se propagan a través de nosotros. Nosotros sólo somos sus instrumentos, sus vehículos provisionales...».[300] A partir de esta ideología extremista, no resulta sorprendente que los sociobiólogos quieran creer que la ingeniería genética lo resolverá todo, desde el cáncer hasta la adicción a las drogas y el paro. Pero, como señala el genetista de Harvard R. C. Lewontin, no sólo esta ideología es irreal, sino que todas sus «explicaciones de la evolución de la conducta humana son como las historias de Rudyard Kipling en *Just so,* acerca de cómo el camello consiguió su joroba».[301]

14
La composición de los magos

Hermes Trismegisto

La idea de *principio* es uno de nuestros mitos más populares. A la cultura cristiana le interesan mucho los principios –«En el principio existía la palabra»– y el tiempo empezó, o podríamos decir, empezó a ir hacia delante en la fecha del nacimiento de Cristo. Pero los mitos comienzan con «Érase una vez» para indicar que no hay literalmente principios, sólo hay mitos sobre principios. Según uno de esos mitos, el Renacimiento comenzó en 1453, cuando Constantinopla cayó en manos de los turcos y sus eruditos huyeron a Occidente, llevándose consigo los textos clásicos que harían revivir el saber humanista.

En Florencia, Cosimo dei Medici contrató a personas para reunir los escritos griegos que entonces estaban disponibles; y hacia 1460, llegó un monje procedente de Macedonia con un manuscrito tan apasionante que Cosimo mandó a su traductor principal, Marsilio Ficino, que dejara a un lado las obras de Platón que ya había reunido y comenzara de inmediato con esta nueva colección de tratados.

Se llamaba *Corpus Hermeticum* y su autor era Hermes Trismegisto, Hermes «tres veces grande». Ficino ya tenía referencias de él por Cicerón y por padres de la Iglesia como san Agustín; ya sabía que era un sabio egipcio, casi un dios, de una antigüedad asombrosa. En efecto, había colocado a Trismegisto al principio de su «genealogía de la sabiduría», de manera que Orfeo, Pitágoras y el «divino» Platón derivaban su autoridad de él, y ahora ¡aquí estaba una colección de sus escritos!

Puesto que en «todos los grandes movimientos hacia delante del Renacimiento, su vigor, su impulso emocional, derivan de la mirada hacia atrás»,[101] el descubrimiento de textos que podían haber sido compuestos en la Edad de Oro de la sabiduría, que los hombres habían perdido –pero que ahora podría ser recuperada–, produjo una tremenda agitación en toda Europa. Durante los doscientos años siguientes, muchos pensadores percibieron en las obras herméticas la promesa de una *prisca theologia*, una teología prístina y original que, al ser anterior y, por lo tanto, más sagrada incluso que el cristianismo, ofrecía una salida a las disputas y cismas que acosaban a la cristiandad desde la Reforma.

El hermetismo estaba en condiciones especialmente favorables para ello, porque de muchas maneras parecía anticipar el cristianismo y, al mismo tiempo, incorporaba elementos que se parecían al platonismo, al neoplatonismo y al estoicismo, y los sintetizaba en una religión que era mucho más atractiva por estar libre de templos o de liturgia.

Lo que la religión hermética ofrecía era una gnosis, una revelación directa de lo divino. Los tratados tenían forma de diálogos, muy semejantes a los de Platón, entre un maestro y un discípulo, en los que éste es conducido

hacia la iluminación divina. El pensamiento era tortuoso y difícil; pero la mezcla de poesía y rigor intelectual, de magia y misticismo, que comprometía apasionadamente a la totalidad de la persona, tenía un poderoso atractivo para quienes sentían que la religión, como ocurre con la filosofía moderna, se había perdido en la actividad mental (el pensamiento, la reflexión) y estaba muy lejos de ser una auténtica experiencia de Dios.

Jorobado, ceceante, propenso a la melancolía, Ficino era también brillante y carismático. Inauguró en su villa campestre un centro filosófico que imitaba deliberadamente la Academia de Platón en Atenas. Durante un tiempo, fue el corazón palpitante de Florencia, cuando esta ciudad era el corazón del Renacimiento. Ficino fue el primer gran *magus* del Renacimiento, palabra que implica tanto el sentido de filósofo y sabio como el de mago. Tradujo, estudió y enseñó las obras de Platón, Plotino, Proclo, Hesíodo y, desde luego los *Hermetica*; además, también practicaba la magia astral, la magia «de los astros».

La magia astral de Ficino

Nos es difícil imaginar cómo contemplaba un mago las estrellas, aunque quizá no tanto como a menudo se supone. ¿Quién no se ha sentido imbuido de alguna intuición mística mientras deja vagar su mente a través de un cielo estrellado? En cualquier caso, los astros que más interesaban al mago eran los que llamamos planetas; y aunque los veía como los vemos nosotros, como cuerpos físicos, los contemplaba también como seres que se movían con gracia contra el telón de fondo de las «estrellas fijas», como ani-

males (como dice el mago Giordano Bruno) o como cuerpos dotados de alma. A veces los veía como mundos distintos, gobernado cada uno por un «demonio astral» o un poder angélico.

En otras palabras, los astros eran dáimones, incluso dioses, que estaban en comunicación íntima con nosotros por una influencia invisible (*influenza*) tan tangible y tan potencialmente pestilente como la gripe. Movían nuestros humores humanos como las mareas; su música levantaba profundas resonancias en la psique. Venus estaba relacionada con asuntos del corazón; Saturno, con estados de melancolía; Marte, con el ímpetu del combate.

Para el joven mago inglés John Dee, los *effluvia* de los astros eran poderes celestiales a los que podía invocar a la manera de Ficino, para dirigir su flujo al «espíritu imaginativo» donde ellos «se unen más intensamente, como en un espejo, mostrándonos maravillas y prodigios en nuestro interior»;[303] una maravillosa descripción de las lentes de la imaginación que concentran y fusionan los rayos que emanan de los dáimones gobernantes, ya se les describa como planetas, dioses o arquetipos. En efecto, tal vez la única manera de que podamos comprender la constante conciencia astrológica del mago sea leyéndola en términos psicológicos: transponiendo los cielos y el inconsciente e imaginando que el cielo nocturno está dentro de nosotros, y el inconsciente, fuera. No ya «como es arriba, así es abajo», sino «como es afuera, así es adentro». Giordano Bruno anticipó incluso este cambio de la metáfora espacial al comparar a los astros con chispas del alma que flotan en la infinitud de la psique, una imagen gnóstica que Jung adoptó cuando empezó a sentir pesar por haber confinado la psique «dentro» de nosotros. Los astros se mueven en la noche como las imágenes arquetípi-

cas de los dioses se mueven en el inconsciente colectivo, reflejándose cielo y psique de forma recíproca.

La magia astral de Ficino estaba concebida para atraer y dirigir las influencias de los astros a nuestros propios fines. Era una continuación de la anterior magia medieval que, sin embargo, tendía a invocar a ángeles o demonios y obligarlos a cumplir los deseos de otra persona. Esto originó una magia abiertamente «demoníaca» que parece haber atraído a los magos del norte de Europa, como el abad Tritemio y su discípulo Johannes Reuchlin, Paracelso y, especialmente, Cornelio Agrippa. Aunque Ficino conocía esta clase de magia, que era al mismo tiempo más poderosa y más peligrosa que la suya, favoreció una *magia naturalis*, una magia natural que volvía a la teúrgia neoplatónica y cuyas influencias planetarias eran más abstractas y espirituales.

Éstas actuaban de dos maneras: o directamente sobre la imaginación del mago, o indirectamente a través de alguna de las fuerzas imaginativas, como la fuerza de las imágenes (talismanes), la fuerza de la música (número, proporción, armonía) y la de las palabras (conjuros). Pero la *vis imaginativa* esencial –la propia fuerza de la imaginación– estaba siempre presente, y las fuerzas subordinadas se utilizaban solamente como ayuda para intensificarla y comunicarla.[304]

Sólo podemos suponer qué formas reales de magia practicó Ficino, casi con toda probabilidad, en su villa; pero deben de haber implicado elaborados y piadosos rituales, comparables a la Misa en cuanto al uso de palabras, música, olores y objetos sagrados, y específicamente elaborados para la influencia planetaria que estaban destinados a invocar.[305] Mientras tocaba la lira, Ficino cantaba antiguos himnos órficos, por ejemplo, siguiendo un

ritual solar al dios Apolo. En una atmósfera impregnada de incienso, y rodeado por objetos solares contemplativos como oro y girasoles, sus colegas y él hacían descender el poder del sol con conjuros poéticos y con talismanes en los que estaban inscritos los caracteres sagrados del Sol (un hombre sobre un trono con cuervos).[306] Si la música estaba compuesta especialmente para cada situación, las proporciones de sus intervalos consonánticos se correspondían de modo matemático –por tanto, simpáticamente– con los movimientos, distancias o posiciones de los cuerpos celestes pertinentes.

En cierto sentido, el objetivo final era crear un entorno tan en simpatía con la influencia planetaria, que su atracción fuera automática. El mago desempeñaba un papel semidivino, y manipulaba su red de «imágenes celestiales» en el nivel del *Anima Mundi* para infundir los poderes divinos del mundo inteligible superior a nuestro mundo sensorial inferior.[307] Esta experiencia podía transformarle a él, o producir algún cambio en el mundo. Por ejemplo, podía invocar la influencia benigna de Venus en nombre de alguien que careciera de cualidades venéreas. La orientación que ejercía en las emociones de esa persona, y la alteración concreta de su imaginación, invita a una comparación entre la magia natural y lo que ahora llamamos «psicoterapia».[308]

El mago era un artista. Estaba fascinado por los relatos de los libros herméticos sobre la magia de las estatuas –también practicada por los teúrgos neoplatónicos–, por la que dáimones o deidades eran atraídos al interior de las mismas. Sin duda los ficinianos lo intentaron, ejercitando todo su talento artístico en esas visiones, sonidos y experiencias sensoriales asociadas con el dios elegido; pero si los magos eran artistas que infundían vida divina a las

estatuas, me inclino a sospechar que los magos verdaderos fueron Donatello y Miguel Ángel.

Lo que Petrarca vio en el monte Ventoux

Es fácil ver la afinidad entre la magia natural y las artes. Ambas eran aplicaciones diferentes de la imaginación, que se consideraba la principal facultad del alma. El mundo que Ficino habitaba y que creaba conscientemente a su alrededor era un mundo del alma, una realidad psíquica. No era hermético, mágico, artístico, neoplatónico, politeísta o psicológico, sino que era un conjunto de todas esas cosas a las que se añadía algo más que la suma de todas ellas, una especie de religión que, cuando fracasó históricamente, se derrumbó separándose en sus componentes y enriqueciendo las ahora separadas disciplinas de la filosofía, el arte, la psicología y (sorprendentemente) la ciencia.

Nada de esto implica, de ningún modo, que Ficino fuera otra cosa que cristiano. No importa cuán influido estuviera su cristianismo por escritores griegos y latinos; no importa cuántos elementos del paganismo abrazara; seguía siendo un cristiano devoto, y esto es cierto de casi todos los magos del Renacimiento, aunque algunos de ellos navegaran muy cerca del viento de la herejía. Su teología procedía de Platón: «En este círculo de espíritus elegidos, se sostiene la doctrina de que el mundo visible fue creado por Dios en el amor, que es la copia de un modelo preexistente en Él, y que Él será siempre su motor y restaurador eterno. El alma del hombre puede, reconociendo a Dios, atraerle a sus estrechas fronteras, pero también por amor a Él expandirse en el Infinito, y ésa es la bienaventuranza en la tierra».[309]

Aunque la idea de psique, alma, es crucial para el neoplatonismo, Ficino «la modificó conscientemente en un punto decisivo: la posición central del alma humana».[310] El alma era para Ficino «el centro de la naturaleza, el término medio de todas las cosas [...], el lazo y nexo de unión del universo».[311] La imaginación tiene prioridad sobre la percepción, como también afirmarían más tarde los románticos. Pues todo, decía Ficino, es «conocido vía el alma –es decir, transmitido por imágenes psíquicas–, que es nuestra realidad primera».[312]

Se dice con frecuencia que la característica distintiva del Renacimiento es haber cambiado un mundo centrado en Dios por un mundo centrado en el hombre; y que ése fue el principio de la modernidad, en el sentido de exaltación de la voluntad y el ingenio humanos en vez de sumisión a la voluntad de Dios. Esto no es del todo cierto. Probablemente el error empezó con los traductores de Petrarca, cuya ascensión al monte Ventoux en abril de 1336 es otra fecha popular para el comienzo del Renacimiento.

En la cima de la montaña, con una impresionante vista de la Provenza francesa, los Alpes y el Mediterráneo, abrió al azar una copia de las *Confesiones* de san Agustín y leyó: «Y los hombres salen a admirar las alturas de las montañas, las poderosas olas del mar, los anchos cauces de los ríos, la inmensidad del océano y la trayectoria de las estrellas, y se olvidan de sí mismos...».[313]

Petrarca se quedó pasmado por la coincidencia entre esas palabras y su propia situación. Eran tanto una vocación personal como una expresión de la nueva actitud del Renacimiento. A partir de ahora, él se volvería hacia adentro, sin «olvidarse de sí mismo», pero preocupado plenamente por el *sí-mismo*, esto es, por el *alma*. «Con demasia-

da frecuencia, los traductores han traducido "alma" y "sí-mismo" en los escritos de Petrarca por "hombre", lo que ha dado origen a la falacia humanística del Renacimiento como alejamiento de Dios o de la naturaleza, hacia el hombre.»[314]

Cuando Petrarca bajó de la montaña, evitó también el camino espiritual, el ascenso de san Agustín, y escogió un descenso al valle del alma o «valle creador del alma», como dice Keats.[315] Su viaje al otro mundo sería un viaje imaginativo al reino encantado de la antigüedad clásica, y especialmente a los mitos paganos, «que eran el centro de su manifiesta pasión –suya y de todos los humanistas italianos– por la poesía clásica, la historia, la biografía y la filosofía platónica».[316]

Fue en el sentido de Petrarca –del hombre como alma– que el discípulo de Ficino, Pico della Mirandola, describió al hombre en su *Oración sobre la dignidad humana*. Cuando Dios hubo creado el mundo, escribió Pico, descubrió que no había dejado arquetipos con los que crear al hombre; y por eso le habló así a su última creación: «Te he colocado en el centro del mundo, para que puedas examinar más fácilmente desde allí todo lo que está en el mundo. No te hemos hecho celestial ni terrenal, mortal ni inmortal, de manera que, con la mayor libertad y mayor honorabilidad, moldeador y creador de ti mismo, puedas forjarte en la forma que prefieras».[317]

Hay aquí un manifiesto de la naturaleza daimónica del Hombre. Nuestra realidad es primariamente psíquica, afirma Pico; somos almas a las que se les ha dado libertad, mutabilidad y poder de autotransformación; advirtamos que no es en virtud de una voluntad post-Reforma, sino de la imaginación que «ahora se eleva a la posición más alta en el espectro epistemológico, sin rival en su capacidad de presentar la verdad metafísica».[318]

El arte de la Cábala

«El significado profundo de Pico della Mirandola en la historia de la humanidad –dice con entusiasmo Frances A. Yates– difícilmente puede ser sobrestimado. Él fue el primero que, intrépidamente, formuló una nueva posición para el hombre europeo, el hombre como mago que utiliza la magia y la Cábala para actuar sobre el mundo, para controlar su destino mediante la ciencia.»[319]

Pico era más joven que Ficino, pero contemporáneo y discípulo suyo. En 1486, cuando solamente tenía veinticuatro años, compuso novecientas *conclusiones* –un catálogo de las creencias básicas de un mago del Renacimiento– y desafió a todos los que quisieran a debatirlas con él. Nadie aceptó el reto. Pero el esquema que representaban estas tesis –una síntesis de todas las filosofías religiosas– influyó en todos los magos. En particular, Pico añadió un elemento nuevo a la unión de hermetismo, neoplatonismo y magia: la tradición esotérica y mística judía conocida como Cábala.

Pico había aprendido la Cábala de los judíos españoles, muchos de los cuales la difundieron por toda Italia después de ser expulsados de España en 1492, fecha que para Frances Yates es tan importante como 1453. Fue también la Cábala la que dio un nuevo impulso al Renacimiento alemán cuando Johann Reuchlin, tras viajar a Italia para seguir a Pico, la llevó a Alemania, y en 1517 –el mismo año que Martín Lutero inauguró la Reforma– publicó su *De Arte Cabalistica*, que se convirtió en «la Biblia de los cabalistas cristianos».[320] Pues, como Pico, Reuchlin creía que la Cábala, como sabiduría antigua procedente de Moisés, podía confirmar la verdad del cristianismo.

La Cábala cristalizó a partir del misticismo judío en época medieval,[321] y alcanzó su cumbre en el siglo XIII, en España, entre luminarias como Abraham Abulafia, Joseph Gikatila y Moisés de León (quien, gracias a Scholem, ha sido identificado como el autor del texto cabalístico más influyente, *El Zohar*).

Sin embargo, fue el *Sefer Yetsirah*, o Libro de la Creación, escrito por un judío neopitagórico entre los siglos III y VI de nuestra era, el que sentó las bases de la Cábala: la doctrina de las veintidós letras divinas del alfabeto hebreo y las diez Sephirot. Las Sephirot son las diez emanaciones o poderes angélicos en los que se despliega el poder creador de Dios; o también pueden ser consideradas como los diez nombres más comunes de Dios, que forman juntos Su único gran Nombre. Pueden ser dispuestas en un diseño que las interrelaciona para formar un esquemático *Árbol de la Vida*, una escala de diez peldaños que sube desde la esfera más baja del ser hasta la Fuente Divina, abarcando todas las posibilidades de existencia (el sistema entero está en cualquier caso unido por una plétora de ángeles mediadores, dispuestos en jerarquías, y cada uno tiene un homólogo demoníaco).[322]

Así, el Árbol se convierte en «un modelo de articulación de las jerarquías del universo, un ingenio para imaginar el universo ordenado, es decir, un medio de organizar la psique interiorizando el universo cognoscible como una escalera hacia Dios.[323] Subiendo a través de la meditación los peldaños sefiróticos, el cabalista se acerca con firmeza a la unión con Dios.

El segundo elemento fundamental del cabalismo es el alfabeto hebreo, especialmente cuando se aplica a la Torá (los cinco primeros libros del Antiguo Testamento). Cada letra –cada iota y cada tilde– de la Torá es sagrada; contie-

ne los nombres de Dios.[324] Gikatila pensaba que todo era una explicación y un comentario del tetragrámaton, JHWH (= Jahweh, o Jehovah). Creía que las letras eran el cuerpo místico de Dios, que es el alma de la Torá. En realidad, la Torá no sólo encarna el ser trascendente de Dios, es incluso el instrumento de la Creación: «Dios examinó la Torá y creó el mundo», dice un midrash primitivo.

Moisés de León distinguía cuatro niveles de significado para la Torá: el literal, el alegórico, el talmúdico y agádico y, finalmente, el místico. Es como un código divino que puede ser deconstruido en actitud contemplativa a través de sus capas superficiales hasta los nombres ocultos de Dios y, finalmente, hasta el único Gran Nombre, la prolación original e indescriptible por la que fue creado el mundo.

Los cabalistas renacentistas estaban más intrigados por un procedimiento que parece haber sido importado del hasidismo alemán y haber desempeñado sólo un papel menor en la Cábala clásica. Se llamaba *gematría* y, como la magia astral de Ficino, podía utilizarse bien contemplativamente, como medio de autotransformación, o bien de manera práctica para propósitos mágicos como, por ejemplo, la invocación de ángeles. En gematría, a cada letra del alfabeto hebreo se le asignaba un valor numérico, de tal manera que palabras y frases podían ser traducidas a números, que luego eran manipulados y permutados de una manera mística o mágica que es oscura para nosotros. Parece haber permitido una profunda satisfacción espiritual descubrir, por ejemplo, una relación numérica entre las palabras de una oración, una frase de la Biblia y «ciertas designaciones de Dios y los ángeles».[325] En una época en que las matemáticas, tal como las conocemos, estaban todavía ligadas a la nume-

rología sagrada y a la creencia en el poder místico y objetivo de los números, no era extraño creer que un ángel pudiera ser convocado y ligado por palabras cuyo valor numérico fuera igual al de su nombre.

El lenguaje para los cabalistas es siempre místico. «Refleja la fundamental naturaleza espiritual del mundo.»[326] Las palabras llegan a Dios porque proceden de Dios. Esta creencia es repetida, dicho sea de paso, pero desde un punto de vista secular, por el pensamiento post-estructuralista de personas como Jacques Derrida, cuya afirmación de un «nuevo pensamiento»[327] sostiene que todo conocimiento y significado se basan en relaciones conceptuales, especialmente en el lenguaje. No hay nada aparte de la gran red del lenguaje, ningún significado fuera de las relaciones entre las palabras, ningún «yo» capaz de estar en relación verdadera con el mundo. Nosotros no hablamos ni usamos el lenguaje; somos hablados o usados por él.[328] Se supone que ésta es una teoría neutral cuasicientífica, una verdad libre de mitos.[329] Pero lejos de estar libre de mitos, sus pretensiones de un lenguaje sobrehumano son una recapitulación inconsciente del lenguaje primordial de los cabalistas. Sin embargo, sin la comprensión mística y trascendente de los cabalistas, este tipo de deconstruccionismo niega cualquier profundidad al arte o altura a la divinidad. Es una imagen degradada del lenguaje cabalístico, una árida forma de determinismo que, al final, puede resultar trivial.

«Cabalista cristiano» se hizo sinónimo de «mago». Pero la Cábala siempre anduvo acompañada de la corriente filosófica hermético-neoplatónico-mágica en la constitución del mago. Había también una tercera línea que paso a describir: la alquimia. Juntas, estas disciplinas se entrelazaron en una nueva y compleja filosofía religiosa

que ha sido denominada neoplatonismo oculto.[130] Prometía el retorno a una prístina religión universal de la que habían surgido todas las religiones, pero centrada en Cristo. Sus corrientes principales convergieron y, en cierto sentido, llegaron a su punto más alto después de la Reforma, tras el período álgido del Renacimiento italiano, en Inglaterra durante las dos últimas décadas del siglo XVI, cuando los dos magos renacentistas *par excellence*, Giordano Bruno y John Dee, estuvieron en la cumbre de su poder.

15
Conjurar a los Ángeles

Los viajes de John Dee

A principios del año 1582 un hombre llamado Edward Kelley llamó a la puerta de una casa de Mortlake, en las afueras de Londres. La historia lo ha descrito como una persona turbia, un granuja al que le habían cortado las orejas por delito de falsificación y un charlatán que pretendía tener poderes psíquicos y conocimientos de magia. Algo de esto puede haber sido cierto. En cualquier caso, el propietario de la casa de Mortlake, John Dee, quedó suficientemente impresionado por Kelley como para trabajar con él durante los siete años siguientes.

Su tarea fue conjurar a los ángeles. Utilizando su profundo conocimiento de la Cábala, y especialmente de la magia de Cornelio Agrippa, Dee conversó con ángeles valiéndose de Kelley como médium. Dee llevó un diario en el que recogía sus conversaciones; y fue la publicación en 1659 de algunos extractos, editados por Meric Casaubon, lo que dio origen a la imagen popular de Dee como un personaje que, en el mejor de los casos, fue la víctima tonta de un engaño y, en el peor, un brujo.

Dee tenía unos cincuenta años cuando apareció Kelley. Dominaba ya todos los elementos del conocimiento que hacen de un hombre un mago, del hermetismo a la alquimia. Con sólo veintitrés años había dado conferencias en París en casas atestadas de gente[331] sobre el cosmos de los tres mundos de Agrippa: el mundo intelectual o supracelestial influía en el mundo celestial vía los ángeles, y el mundo celestial influía a su vez en el mundo elemental (de animales, plantas y metales) vía los astros. Mientras que la magia natural de Ficino estaba vinculada al mundo elemental, la magia ceremonial de Agrippa se relacionaba con el mundo intelectual.

Dee también había dado conferencias sobre matemáticas y geometría euclidianas. No era una figura oscura, marginal, sino el filósofo más famoso de su época, no solamente en Inglaterra, sino también en Europa, pues entre los veinte y los cuarenta años había viajado mucho por Francia, Suiza, Italia, los Países Bajos y Hungría. Fue astrólogo y matemático de la reina Isabel[332] y, como amigo íntimo de Gerard Mercator influyó en la cartografía y geografía, y fue pionero en la ciencia de la navegación. Su biblioteca de Mortlake era una de las mayores de Europa. Fue preceptor de Robert Dudley, el futuro conde de Leicester, y mentor de su sobrino, Philip Sidney, de cuyo círculo «surgió el renacimiento poético isabelino».[333]

El círculo incluía al poeta y diplomático Sir Edward Dyer, a Sir Francis Walsingham, cuya hija Frances se casó con Sidney, y a Sir Walter Raleigh, cuyo hermanastro Adrian Gilbert era el *laborator* o alquimista permanente de Mary, la hermana de Sidney, condesa de Pembroke, en Wilton House; la propia Mary era «una gran alquimista», según las *Lives* de Aubrey;[334] y Gilbert era una de las

pocas personas privilegiadas que fue testigo de los experimentos de Dee con la Cábala práctica.

En 1583, Dee y Kelley salieron hacia Praga, donde Rodolfo II presidía una especie de utopía para magos, que promovía especialmente reuniones entre alquimistas de toda Europa, y donde todavía se puede ver la calle que éstos frecuentaban. El círculo de Sidney, mientras tanto, adquirió un nuevo mentor: Giordano Bruno, original de Nola, Italia. Ordenado monje dominico, Bruno se metió pronto en complicaciones por sus ideas heréticas y, alrededor de 1576, huyó de su país para vagar por Europa como misionero de la religión «egipcia». Ésta no era otra que nuestro neoplatonismo oculto, procedente de Ficino y Pico, pero ahora con una fuerte dosis de Agrippa, cuya *De occulta philosophia* (1533) era prácticamente la biblia de Bruno.[335]

El *furor* de Bruno

Bruno provocó un alboroto cuando discutió sus doctrinas con los doctores de la Universidad de Oxford. Parece haber sido un hombre apasionado, incluso violento, y defendía una magia consecuentemente poderosa, transformadora del mundo. Así como la escalera cabalística de la Creación descendía, como las emanaciones neoplatónicas, desde el Uno, a través de los dioses, hasta las estrellas, demonios, elementos y sentidos, así también se podía subir por ella mediante operaciones mágicas. El nexo crucial de unión entre este mundo y el celestial eran los *démones* –que, sin embargo, no eran diablos, pero tampoco eran ángeles[336] (salvo en el sentido de Dee); eran, por supuesto, dáimones, –a los que Bruno, como Dee, trataba de atraer mediante conjuros y sigilos.

A diferencia de Dee, el procedimiento favorito de Bruno era acondicionar la imaginación para recibir las influencias daimónicas por medio de imágenes mágicas estampadas en la memoria; y esta «imaginación animada mágicamente»[337] era la clave de sus enseñanzas. «El lenguaje de Bruno es entusiasta y oscuro cuando expone este, para él, misterio central, el acondicionamiento de la imaginación de tal forma que haga posible atraer al interior de la personalidad a fuerzas demónicas o espirituales que le abrirán sus poderes interiores»[338] y le transformarán de este modo en un ser divino. La ascensión de la escalera daimónica exigía un *furor* de amor –una mezcla de fiera meditación, magia ritual rigurosa e imaginación intensa, apasionada–, para tomar por asalto «las negras puertas de diamantes»[339] de la psique profunda y liberar visiones, revelaciones e incluso poderes sobrenaturales.

Aunque Bruno era en algunos aspectos un mago excepcional –había abandonado su cristianismo, por ejemplo–, la atmósfera que le rodea no es atípica: un piadoso respeto cristiano por el ayuno, la oración y la purificación antes del ritual; un deseo ardiente y místico por el conocimiento directo de Dios; un entusiasmo del intelecto, excitado a su nivel más alto por el monumental descubrimiento de una religión más antigua y con mayor autoridad aun que el cristianismo; una alegría de reformador social ante la posibilidad de un retorno a una utopía «egipcia» donde todo estaba dispuesto armoniosa y sabiamente por una magia científica y natural; un temor reverencial de adepto ante la promesa de una magia superior que le pudiera iniciar en las ideas divinas de Dios mismo. Poco sorprende, pues, que después de la comparativamente estéril intelección de la teología medieval, el neoplatonismo oculto sedujera a las mentes más refinadas del

Renacimiento con la promesa de resolver trascendentalmente el cisma religioso y restaurar la Edad de Oro.

Los magos del Renacimiento se colocaban conscientemente en una tradición que procedía, según creían, de los caldeos, egipcios, órficos y pitagóricos; esencialmente la misma tradición que la cadena áurea de la alquimia que anticipaba a los románticos, desde Goethe, Schelling y Coleridge, por ejemplo, hasta W. B. Yeats, T. S. Eliot y C. G. Jung. Sean cuales sean las diferencias en sus expresiones de la tradición –esta «filosofía perenne»–, ciertos principios (si se me permite recapitular brevemente) permanecen constantes: que el cosmos comprende un sistema de correspondencias, especialmente entre microcosmos y macrocosmos; que el cosmos está animado por un alma-mundo que vincula todos los fenómenos; que el alma humana no es sino una manifestación individual del alma-mundo; que la principal facultad del alma es la imaginación; y que, finalmente, la experiencia de la transmutación personal, de la gnosis, es esencial.[340]

Ciencia y magia

Si los magos del Renacimiento parecían viejos brujos supersticiosos a los posteriores hombres de la Ilustración, en su época parecían exactamente lo contrario: atrevidos, frescos y perspicaces, muy semejantes a lo que parecían los científicos a los jóvenes de principios del siglo XX cuando la educación consistía básicamente en estudiar latín y griego. La idea de una magia práctica y desapasionada prometía una liberación de las sofocantes y áridas controversias de la vieja teología y un método «científico» de trascender este mundo monótono y sublunar, hacia el aire claro de las alturas visionarias.

La ciencia no depondría tanto la magia como surgiría de ella. Por ejemplo, Paracelso, el mago y alquimista suizo del siglo XVI, sentó los cimientos de la química y la medicina modernas. Operaba mediante magia natural sobre la imaginación de sus pacientes –una especie de psicoterapia– para curar. Pero también trataba sus cuerpos de forma práctica. Su visión del mundo era alquímica, y su enfoque, empírico.[341] Bruno se anticipó a su época al defender un cosmos heliocéntrico, copernicano, que además, sugería, no era limitado, sino infinito y habitado por innumerables mundos en movimiento.[342]

A la inversa, los científicos del siglo XVII estaban todavía imbuidos de neoplatonismo oculto. «La teoría de William Gilbert sobre el magnetismo de la Tierra se basó en su prueba de que el alma del mundo se encarnaba en ese imán; William Harvey creía que su descubrimiento de la circulación de la sangre revelaba que el cuerpo humano era un reflejo microcósmico de los sistemas circulatorios de la Tierra y de los movimientos planetarios del cosmos.»[343] La ley de la gravitación de Newton debía tanto a la filosofía hermética de las simpatías como a la ciencia.[344] Los inicios mismos del empirismo, con Francis Bacon, «estaban enraizados en la tradición mágica».[345]

Se puede distinguir una línea divisoria en el cambio de una visión a la otra en las especulaciones de Cornelio Agrippa sobre la capacidad del mago para producir, a través de las matemáticas, operaciones asombrosas «sin ninguna virtud natural». Quiere decir «sin ningún poder innato»,[346] esto es, con métodos puramente mecánicos. Cita artefactos legendarios como la paloma voladora de madera fabricada por Arquitas, las estatuas móviles hechas por Dédalo y las estatuas hablantes de Mercurio descritas en el tratado hermético *Asclepio*.

Pero está menos interesado en estas cosas como ingenios concretos que como ejemplos de ciencia aplicada. En otras palabras, es quizá el primer hombre que ve y desea las posibilidades de la tecnología, en el sentido moderno de la palabra. Esto puede parecer extraño, viniendo del decano de los magos, que no era demasiado exigente sobre los usos a los que se destinaba la magia y que incluso invocaría a los *démones* con tal de que funcionara. Sin embargo, también esto, supongo, es característico del tecnócrata.

Lo misterioso de los números

El mago era tanto un científico como un artista; y nada expresa tan bien esta ambigüedad como su actitud hacia los números. Toda ciencia deriva de la convicción de Pitágoras y Platón de que nuestro diverso y en apariencia siempre cambiante mundo obedece en realidad a ciertas leyes unificadoras, encarnadas en formas matemáticas eternas. El ingobernable movimiento de los planetas, por ejemplo, debería poder explicarse por un solo modelo geométrico. Sin embargo, las matemáticas llevaron a Platón a la visión mística. Sus sucesores entre los griegos y los árabes siguieron su ejemplo. Todos ellos tenían los conocimientos matemáticos necesarios para desarrollar una tecnología, pero desdeñaron hacerlo: el número era una manera cualitativa de llegar a las verdades eternas y contemplarlas, no la herramienta de medir de un comerciante. Los científicos modernos, por el contrario, consideraron cualquier constante matemática de la naturaleza como si representara meramente «cierta tendencia mecánica hacia un patrón natural, sin ningún significado más profundo *per se*».[347] En

otras palabras, la filosofía de Platón proporcionaba la base para una visión del mundo que contradecía sus propios presupuestos básicos. De algún modo, mecanicismo y materialismo habían salido de su misticismo.

El mago renacentista estaba a medio camino entre esos dos mundos. Las matemáticas de John Dee en la esfera «inferior» de la navegación, y la ingeniería mecánica, tenían continuidad con las «matemáticas» superiores que daban acceso al mundo supracelestial. Matemáticas y numerología eran la misma cosa. Los números eran personalidades pitagóricas; eran «perfectos» o «favorables», por ejemplo, o incluso irracionales (*álogon*). Eran dáimones (o propiedades inseparables de los dáimones, utilizadas para invocarlos), que manifestaban una *sorprendente neutralidad*[348] entre los mundos sensorial y supracelestial.

Otra línea divisoria en el cambio de las visiones del mundo se puede constatar en la lucha de Johannes Kepler por conciliar sus mediciones planetarias con las órbitas perfectamente circulares prescritas por el hermetismo y el platonismo. Su reacia aceptación de las órbitas elípticas representó el cambio de la visión de los cielos mística y cualitativa a otra científica y cuantitativa. Kepler se inclinó hacia las matemáticas como opuestas a la numerología, y, en efecto, en una feroz controversia con el filósofo alquimista y rosacruz Robert Fludd, fue el primer hombre en trazar una distinción entre las dos.[349]

Desgraciadamente, los números fueron una de las razones de que, hacia finales del siglo XVI, los magos renacentistas comenzaran a desprestigiarse. Sus cifras árabes –nuestros números modernos– habían sustituido hacía muy poco tiempo a los números romanos, que todavía se utilizaban en el período Tudor, por ejemplo, para llevar las cuentas del estado.[350] A los no iniciados, los nuevos garabatos les pare-

cían misteriosos,[351] incluso diabólicos. Matemáticos como John Dee corrían el peligro de ser tildados de brujos. Fue llamativo, pues, aunque no completamente inesperado, visto de forma retrospectiva, que en 1583 una muchedumbre entrara a saco en su casa de Mortlake y dañara considerablemente su incomparable biblioteca.

Existieron razones más generales para el declive de los magos. La nueva gran religión sincrética sufría los ataques de las mismas facciones que había intentado superar. Éstas no eran protestantes ni católicas (había magos de ambas creencias), ni siquiera puritanas (el propio Sidney era jefe del partido puritano). Eran más bien los puritanos radicales que infestaban ambos lados, tanto los católicos contrarreformistas de estrechas miras como los protestantes fundamentalistas. En guerra unos con otros, quizá se sintieron aliviados al combinar sus fuerzas contra la filosofía religiosa de Ficino, Pico, Bruno y Dee. Tenían unos cuantos argumentos poderosos: algunos discípulos de Agrippa –John Faustus era un ejemplo– le habían seguido en su camino hacia una magia más oscura, una invocación que apuntaba más al poder que a la gnosis. Los puritanos se apresuraron a medir a todos los magos por el mismo rasero. Como sucede con algunos fundamentalistas cristianos modernos, estaban ávidos de detectar al Diablo dondequiera que pudieran. La magia empezó a ser desacreditada. No, como señala C. S. Lewis, por la ciencia, sino por un general «oscurecimiento de la imaginación europea».[352] Cuando la luz del Renacimiento quedó ensombrecida por la intensificación de la caza de brujas y por las acusaciones de herejía y cultos satánicos, todo el movimiento del neoplatonismo oculto se derrumbó entre «nubes de rumores demoníacos». «El mago del Renacimiento se transformó en Fausto.»[353]

Sir Walter Raleigh, el único, tras la prematura muerte de Sidney en combate, que podía asumir la condición de «hombre del Renacimiento» en Inglaterra fue encarcelado en la Torre de Londres y trató de compensar la tristeza de sus días realizando experimentos alquímicos con su viejo amigo Henry Percy, el «Conde Hechicero» de Northumberland. John Dee fue expulsado de la vida pública y exiliado a Manchester donde murió solo y desvalido. En 1600, Giordano Bruno fue quemado en la hoguera en Roma.

El golpe final al neoplatonismo oculto fue propinado por Isaac Casaubon, que, en 1614, demostró con rigurosas técnicas de datación que los antiguos y más hermosos escritos herméticos, tan amorosamente traducidos por Ficino 150 años antes, no eran tan antiguos como los magos habían supuesto. Habían sido redactados por diversos autores griegos, combinando elementos de neoplatonismo, estoicismo, misticismo judío y gnosticismo entre el año 100 y el 300 de nuestra era. Los quince diálogos expresaban, por supuesto, una filosofía intemporal, y probablemente muchos de sus elementos eran de una antigüedad considerable, pero pretender que su origen correspondía a «antes del tiempo de Moisés» era un error. Su nueva datación se convirtió, en la mente de los puritanos, en un desenmascaramiento.

La araña vegetariana

La modernidad comenzó (digamos) en 1623, con la publicación en París de un libro llamado *Quaestiones in Genesim*. Fue escrito por un miembro de treinta y cinco años de la orden de los mínimos –vástagos de los francis-

canos– llamado Marin Mersenne. Amigo de Descartes, admirador de Galileo, corresponsal de todos los sabios de Europa, con su libro lanzó una cruzada que duró treinta años contra absolutamente todo lo que sonara a paganismo, politeísmo y pensamiento mágico.

A diferencia de otros pensadores puritanos de la época, que se mostraban virulentos con las creencias en dáimones, talismanes o magia, casi como si les tuvieran miedo, a Mersenne todo eso simplemente le causaba estupor. «La creencia en el poder de las imágenes mágicas de las estrellas le parece demencial.»[354] Mersenne no se encuentra en la línea divisoria entre la visión del mundo renacentista y la moderna, sino que ya la ha atravesado.[355]

Condena a Ficino y a Pico; condena la doctrina del *Anima Mundi*; condena el hermetismo y la Cábala. Bajo su violento ataque, «la sangre vital del mago del Renacimiento dejó de fluir».[356] Robert Fludd le combatió, en una vigorosa acción de retaguardia, con un largo debate seguido con gran interés por la intelectualidad de Europa, pero no podía vencer. Cualquier realidad daimónica no puede parecer más que sombría e insustancial bajo la airada mirada del racionalismo.

Vestido de negro de la cabeza a los pies, royendo su dieta frugal –no comía carne ni productos lácteos– en las profundidades de su ascética celda parisina, Mersenne «se convirtió en el centro aracnoide del mundo erudito europeo, atacando siempre el primer Renacimiento "mágico" –especialmente la alquimia– para favorecer el Renacimiento "mecánico" posterior».[357] En religión, insistía en el dogma; en ciencia, en la medición; en ambas reclamaba incesantemente, cual puño cayendo con fuerza sobre la mesa, *hechos*. «Su postura no permite ningún tercer lugar entre la teología y la ciencia, ningún lugar para la psique.»[358]

Después de Mersenne, la imaginación fue proscrita hasta los románticos; la psique, hasta los psicólogos analíticos. Inauguró por encima de todo la característica sobresaliente de la visión moderna del mundo: el literalismo.

16
EL JABALÍ DEL MUNDO INFERIOR

Venus y Adonis

El Renacimiento inglés se desarrolló después de la Reforma, en gran parte durante el reinado de Isabel I. Justo antes de acceder al trono, su hermana María trató de restablecer el catolicismo con una persecución fanática de los protestantes, quienes en realidad no triunfaron hasta que finalmente Oliver Cromwell reemplazó al rey Carlos I. Durante cien años, Inglaterra se vio convulsionada por la salvaje competencia entre el antiguo espíritu católico y el nuevo espíritu protestante por la posesión de su alma, en la que cada uno intentaba desbancar al otro.

Sin embargo, la profundidad y la pasión del conflicto –no sólo socialmente, sino, sobre todo, psíquicamente– fueron mantenidas en suspenso por la reina. Los dos espíritus «quedaron en un punto muerto, y en cierto sentido como hechizados, por la prudente política que siguió a lo largo de su prolongado reinado».[359] No podía volver a un catolicismo cuya cabeza, el papado, la había estigmatizado como «la bastarda de un hereje»; ni lo deseaba. Pero, al mismo tiempo, tampoco podía respaldar un movimien-

to revolucionario protestante que tanto había aterrorizado a su hermana María y cuya conclusión lógica era la abolición de la monarquía y la guerra civil.[360] Así que se las arregló para mantener a las dos fuerzas en tensión; y, en parte, fue esa tensión la que alimentó y determinó con urgencia la «tercera vía»: el neoplatonismo oculto de John Dee y el círculo de Sidney.

Un joven poeta de la época intuyó correctamente esta tensión, como es propio en los poetas, y lo puso por escrito en un poema que, a su vez, fue tomado de uno de los mitos más antiguos de la cultura occidental. Pero hizo lo que nadie puede hacer con éxito, a menos que se sea el portavoz de la imaginación colectiva: cambió el mito.

El mito en cuestión era la historia de Afrodita, o Venus, y Adonis. Ella es la diosa del amor y la reproducción tras la que están todas las grandes diosas de Oriente Medio a través de Astarté, Ishta e Inanna, hasta Tiamat en el mito babilónico de la creación. En la Inglaterra isabelina la gran Diosa estaba oficialmente muerta; pero seguía viviendo, por supuesto, bajo su disfraz cristiano, como la Virgen María, e incluso como su encarnación terrenal, la Reina Virgen. Había también un sentido crucial, en virtud del cual era venerada como el sagrado orden social, encabezado y basado en el monarca, fuera rey o reina (de ahí el profundo trauma sufrido por Inglaterra cuando la decapitación de Carlos I).[361]

Detrás de Adonis están todos los hijos o consortes de la Diosa, especialmente Thammuz (Dumuzi), que pasa la mitad del año con Inanna y la otra mitad con su manifestación en el mundo inferior, Ereshkigal. Análogamente, se supone que Adonis pasa la mitad del año con Afrodita y la otra mitad con su «doble» del mundo inferior, Perséfone. Sin embargo, cuando Afrodita se enamora de

Adonis, se niega a que éste vuelva al mundo inferior. La enfurecida Perséfone asciende desde abajo en forma de jabalí salvaje, reclama a Adonis y le da muerte. Este mito tiene que ver con algo más que con la fertilidad. Trata de la relación primordial entre Madre y Héroe, inconsciente y consciente, la muerte del ego heroico y su renacimiento en unión con el alma.

William Shakespeare altera esta historia en su núcleo: en vez de describir que Adonis corresponde a la pasión de Venus, como en el mito original, hace que Adonis la rechace. Él se convierte en el ego casto, moralista y puritano que se separa de la Diosa del Amor y del fundamento de su ser, y paga el precio. Éste es el mito de Shakespeare. Trata sobre la pérdida del alma, y es el mito característico de la modernidad.

Shakespeare el chamán

Ted Hughes, en cuya interpretación me inspiro en esta lectura de *Venus y Adonis* de Shakespeare, nos recuerda que el poema sería instantáneamente reconocible para una cultura tribal como una «llamada» del chamán.[362] Es exactamente como un sueño típico de iniciación en el que el chamán (Adonis) es abordado por una hermosa mujer (Venus), que promete enseñarle cómo ejercer la actividad de chamán. Si él se niega, ella es capaz de matarle o desmembrarle bajo la forma de anciana o de animal, como un lobo (por ejemplo, entre los goldos de Siberia). El animal chamánico de Shakespeare es el jabalí, «y su sí-mismo descuartizado renace simbólicamente como una flor purpúrea "moteada de blanco"». (Así es como el Adonis muerto reaparece en el poema.) «En otras palabras, su pri-

mer poema largo refleja su renacimiento chamánico al servicio de la Diosa, la forma onírica del conmocionado acontecimiento psicológico que fue la fuente de su inspiración poética.»[363]

El sueño de muerte y renacimiento que señala a una persona como poseedora de la vocación de chamán es paradigmático de la situación de todo individuo cuando el ego rechaza el amor del daimon personal, del sí-mismo o (como lo he estado denominando) del alma.

El alma busca siempre la unión a través del amor. Si ese amor es rechazado, continúa buscando la unión por todos los medios, y se deforma cada vez más por los repetidos rechazos, hasta que no tiene otra elección que la de lacerar al ego con la locura y la muerte. Pero, una vez más, éstas son exactamente las experiencias iniciáticas de sufrimiento por las que el ego se reúne con el alma.

La llamada chamánica de Shakespeare vuelve a representar este drama arquetípico para sí mismo y para la tribu de los ingleses. Pues, a lo largo de la historia, el gran chamán aparece siempre que la tribu, pueblo o cultura están amenazados de extinción. El chamán «reúne toda la tradición del grupo, especialmente sus tradiciones míticas y religiosas más antiguas, con todas las circunstancias de sus sufrimientos presentes, en una visión sanadora, redentora, mesiánica, en el plano espiritual».[364] Ésa es la visión del conjunto de las obras de Shakespeare que, como dramas rituales (afirma Hughes), tratan de sanar a nivel imaginativo la escisión de la psique inglesa.

Venus y Adonis fue seguido inmediatamente por otro poema, *La violación de Lucrecia*. El escenario es la antigua Roma, donde la pura y casi santa Lucrecia recibe a un amigo de su marido, el príncipe Tarquino. Poseído por una lujuria incontrolable, Tarquino la viola y huye. Ella cuenta el cri-

men a las autoridades y luego se quita la vida. Tarquino es desterrado y la monarquía romana llega a su fin.

Esta sencilla historia es modelada por Shakespeare para sus propios fines. Por ejemplo, subraya el horror de Tarquino hacia lo que no puede evitar hacer. No se detiene en el acto de la violación, sino más bien en la manera en que quiere que lo comprendamos, como un pecado más profundo de lo que «la insondable vanidad / puede abarcar en la apacible imaginación».[365] No es sólo Lucrecia la que es deshonrada, sino también –y ambas cosas son lo mismo– «el hermoso templo del alma de Tarquino» el que es «desfigurado».[366]

La violación de Lucrecia es una versión simétrica e invertida de *Venus y Adonis*. En esta última obra, una diosa voluptuosa ama a un hombre que la rechaza; en la primera, un hombre ama a una casta «diosa» humana que le rechaza. En *Adonis*, el héroe es muerto por un jabalí = Perséfone = la «otra mitad» de la diosa a la que él ha desdeñado. En *Lucrecia*, el héroe, como un jabalí salvaje, mata (viola y causa la muerte de) la diosa = su alma = su propia y despreciada «otra mitad». Ambos poemas son «imágenes del mismo acto: la destrucción del alma, el trágico "crimen" del héroe puritano».[367]

En *Medida por medida*, Shakespeare hace explícita la idea de que Adonis y Tarquino son como dos hermanos rivales o dos lados de la misma persona. El casto y puritano Angelo es súbitamente embargado por la lujuria que siente hacia la pura Isabella, e intenta violarla. Después, todas las obras son como variantes del doble mito original. Sus héroes (Hamlet, Lear, Otelo, Coriolano, Leontes, Timón, etc.) rechazan a sus prometidas, esposas o madres (Ofelia, Cordelia, Desdémona, Volumnia, Hermíone, etc.) y, o bien se vuelven locos, o actúan como locos. Cada

héroe es un estudio diferente del momento en que Adonis se transforma en Tarquino.

Para Hughes, *Venus y Adonis* es el mito-fuente del antiguo catolicismo; *La violación de Lucrecia* es el mito-fuente del puritanismo. De algún modo, Shakespeare ha «identificado y se ha apropiado de las formas arquetípicas opuestas en la Reforma, los dos hermanos terribles que Isabel I había puesto en su crisol, bajo el ombligo de Inglaterra, para que lucharan allí como los dos dragones originales de la isla».[368] Pero luego hizo algo aún más inverosímil: interpretó el mito católico desde el punto de vista puritano, y el mito puritano desde el punto de vista católico.

En *Adonis*, la Diosa del Amor es vista a través de la lente puritana de un joven protestante que, naturalmente, profiere injurias contra lo que considera una demonia peligrosa y lasciva; en *Lucrecia*, el joven dios guerrero es visto a través de los ojos de la diosa como un maníaco enloquecido por la lujuria que la destruirá. Adonis teme por su alma igual que Lucrecia teme por la suya.

El sueño de Cromwell, la pesadilla de Inglaterra

Psicológicamente hablando, el héroe puritano es, en su forma radical, el moderno ego literalizador que se esfuerza por separarse de la madre asfixiante, de la feminidad voluptuosa, de los enredos del alma, de la propia naturaleza, y alzarse a través del diáfano aire sin imágenes a las enrarecidas alturas espirituales. Pero la paradoja es que cuanto más aparentemente triunfa en su ascenso, más se separa de sus propias raíces vitales en el alma. Y cuanto más se separa, más vulnerable es a la reacción del alma que ha negado; un alma que, envenenada por el rechazo del

ego, vuelve bajo la forma de un jabalí de locura y destrucción. Si el ego no muere –esto es, si no es iniciado por la fuerza– por el jabalí (como Adonis), es poseído por él, como Tarquino. Él es el ego que –de nuevo, paradójicamente– se apropia de la misma rabia del alma que quería destruirle, y vuelve la rabia contra el alma, destruyéndose en un sentido más profundo. El pecado del ego es querer separarse de su propia fuente; y su tragedia es que a veces lo logra.

Ésta es una manera torpe de describir la molesta relación entre el alma y un tipo particular de ego. Sus expresiones más elegantes se encuentran en el mito, especialmente en el mito griego de Heracles y en el mito nórdico de Sigurd; pero su expresión más dramática se encuentra en las obras de Shakespeare, y, dicho sea de paso, en las de Esquilo y de Sófocles, que experimentaron una tensión similar a la de Shakespeare cuando en la antigua Atenas la «diosa», el politeísmo, el propio mito, cayó bajo el ataque de los nuevos filósofos racionales.

El ego literalizador es esa perspectiva dentro del mito que conduce también más allá del mito, trata de literalizarse y así negar el mito. El héroe puritano es en realidad la encarnación histórica de este trayecto. Vemos a Adonis pasar del mito a la historia en la aparición de los científicos naturales, que fríamente se separan de la diosa como naturaleza, pero que, como Tarquino, están secretamente poseídos por un temor y un odio incontrolables hacia ella, como revelan las constantes metáforas de violación y violencia en sus discursos supuestamente desapasionados. ¿Es excesivo ver algo de Adonis en el joven Darwin, el amante de la naturaleza que de repente se asusta de los avances voluptuosos de la diosa en la selva ecuatorial y la rechaza? ¿No hay un eco de Tarquino en sus intentos de

domesticarla con los lazos de la clasificación y de asaltarla con hechos, más aún cuanto que él se siente cada vez más asediado por su presencia sangrienta y amenazante tras los amables setos?

En cualquier caso, Shakespeare parece haber sido consciente del impulso literalizador del ego. Pues, aunque sus dos poemas sean variantes invertidas uno del otro, son también consecutivos: *Lucrecia* es lo que sucede en el plano humano e histórico como resultado de lo que ha sucedido (o está siempre sucediendo) en el plano mítico divino de *Adonis*. Shakespeare da a entender que todo lo que se produce en la imaginación puede perfectamente, si no es activamente imaginado, si no se le permite el libre juego de la permutación, ser actualizado de hecho.

La batalla entre puritanos protestantes y católicos, diosa y héroe, se condensaba en la figura de Isabel. Ella era la Virgen María para los católicos monárquicos, pero, para los radicales puritanos republicanos, no era mejor que el detestable papa. La mitad de Inglaterra la adoraba; la otra mitad, conscientemente o no, deseaba su muerte. Los regicidas de Shakespeare –Ricardo III, Macbeth, Bruto, Edmundo– son como la pesadilla de la nación, como ensayos imaginativos para rechazar lo real. *La tempestad* es un magnífico intento final de mantener en suspenso el cisma psíquico nacional e incluso de resolverlo a través de la magia de su héroe, el mago renacentista Próspero, que, nos dice Frances Yates, está construido según el modelo de John Dee.[369]

Aproximadamente en la misma época de la primera representación de *Macbeth*, un colegial le contó a su maestro un extraño sueño. Había soñado que un día sería rey de Inglaterra. Por supuesto, fue debidamente azotado por tamaña blasfemia. Pero en cierta manera su sueño –y

la pesadilla de Inglaterra– se realizó. El nombre del chico era Oliver Cromwell; y, unos cuarenta años más tarde, decretó la muerte de Carlos I –«su horror ante lo que la Posesión Divina le obligaba a hacer está ampliamente registrado»–[370] y se convirtió en Protector de Inglaterra.

17
MERCURIO

El mercurio rojo

El mercurio rojo apareció en el mercado negro europeo en 1977. Pasaba clandestinamente de la Unión Soviética a Alemania e Italia, y desde allí a países tan volátiles como Líbano, Iraq, Libia, Israel y Sudáfrica. Se rumoreaba que el mercurio rojo era un catalizador de alta energía que aceleraba la reacción en cadena de los ingenios termonucleares. En efecto, hacía más fácil la construcción de bombas atómicas –sueño de todo terrorista– lo bastante pequeñas como para meterlas en una maleta.[371]

Los gobiernos occidentales niegan su existencia. Lo mismo hace la academia rusa. Pero hay rumores de un informe de la KGB que concluye que el mercurio rojo existe; y ciertamente existe una carta, firmada por Boris Yeltsin, que da a cierta compañía el derecho de exportación de mercurio rojo. El ministro portavoz de seguridad ruso, Andrei Chernenko, dijo en agosto de 1992 que «no existe en absoluto»; dos meses después, dijo que no se había producido «ninguna fuga importante» de mercurio rojo.[372]

Sin embargo, de vez en cuando se han interceptado o «recuperado» muestras. Parecen ser de mercurio puro, o mercurio teñido con polvo de ladrillo, o varios compuestos de mercurio. Es decir, no parecen pertenecer a «lo real». No obstante, estas muestras también tienen tanto de rumor como el propio mercurio rojo. Si todo el asunto es un elaborado engaño, ha seguido vivo durante veinticinco años. A veces parece una «leyenda urbana»; en cualquier caso, es un mito auténtico.

Un periodista inglés le siguió la pista durante dieciocho meses. Lo hemos visto en la televisión.[373] Encontró a un científico ruso dispuesto a hablar del mercurio rojo. Un nuevo tipo de bomba de neutrones diminuta, dijo el ruso, era posible. Pero el científico no se presentó a una segunda entrevista en la que debían plantearse preguntas más técnicas; declaró que la seguridad se había vuelto más rigurosa. Se encontró a otro científico ruso, pero no quiso entrar en detalles sobre el mercurio rojo. Un tercero prometió responder a las preguntas en un plazo de dos semanas, pero pasaron dos meses antes de que estableciera contacto y únicamente dijo que el mercurio rojo hace más eficientes las armas nucleares. Los mismos científicos parecen estar bajo el poder de las leyendas y el folclore que rodean al mercurio rojo. El periodista seguía esperando noticias claras al final del programa. Después de seis años, todavía sigo escuchando rumores, aunque nada definidos.

El mercurio rojo es una versión moderna de aquella *tintura roja*, o *polvo rojo*, mejor conocida como *lapis philosophorum*, la piedra filosofal. Casi en el momento en que el arte de la alquimia llegó a Europa gracias a los árabes en el siglo XII, empezó a rumorearse que se había fabricado una sustancia milagrosa, posiblemente una «piedra», con el poder de transformar un metal base en oro.

Ésta no era una idea tan extraña como nos puede parecer. La visión medieval del mundo sostenía que todo poseía una disposición innata a perfeccionarse. Así, todos los metales menores, como el cobre, el estaño y el plomo, trataban de alcanzar –nosotros diríamos «evolucionaban naturalmente hacia»– el estado incorruptible del oro. Como el mercurio rojo, la piedra filosofal solamente aceleraba lo que era ya un proceso natural en el metal base. Por la misma razón, se creía que la piedra era también el elixir de la vida, la panacea universal que aceleraba nuestro desarrollo innato hacia la perfección y otorgaba la inmortalidad. La alquimia china estaba preocupada casi exclusivamente por el elixir, más que por la fabricación de oro.

La ciencia moderna ha dado por supuesto que la alquimia era una forma primitiva de química, condenada al fracaso debido a su «imposible» objetivo de crear oro. Pero los alquimistas verdaderos insistieron siempre en que su objetivo no era precisamente el «oro común», sino el «oro filosófico». Fue C. G. Jung quien observó que el *Opus Magnum* –la Gran Obra– de la alquimia era tanto una operación psicológica como una operación química, interesada por igual en la autotransformación y en la transmutación de los metales.

Cuando Jung se encontró por vez primera con material alquímico lo encontró «bastante tonto».[374] Pero, en 1928, su amigo Richard Wilhelm le envió un libro de alquimia china, *El secreto de la flor de oro*, que le intrigó lo suficiente como para empezar a recopilar manuscritos alquímicos. Gradualmente, cayó en la cuenta: «Las experiencias de los alquimistas eran, en cierto sentido, mis experiencias –escribió–, y su mundo era mi mundo. Éste fue, por supuesto, un descubrimiento trascendental: había

tropezado con la réplica histórica de mi psicología del inconsciente».[375]

A través de la alquimia, Jung comprendió que «el inconsciente es un *proceso*».[376] La psique se transforma o desarrolla por la relación del ego con los contenidos del inconsciente. Él podía leer esta transformación en los sueños y fantasías del individuo, pero, aunque pudiera percibir alguna estructura profunda subyacente al desarrollo de todas las personalidades, las historias de los casos individuales sólo ofrecían piezas atractivas del rompecabezas, pero no el rompecabezas completo.

La Gran Obra, por otra parte, era una operación colectiva, una mitología construida durante muchos siglos que desplegaba una complejidad y coherencia en su simbolismo que ningún caso individual podía tratar de igualar. La *Opus* alquímica, en otras palabras, ofrecía un modelo arquetípico para lo que Jung consideraba el concepto central de su psicología: el proceso de individuación.[377]

El objetivo de la individuación (durante el curso de una vida) era la unión del consciente con el inconsciente, una unión en realidad de todos los opuestos psíquicos en el sí-mismo. Como he mencionado, Jung dudaba de que fuera posible realizar el sí-mismo. Era un objetivo hipotético, una especie de integridad psíquica para la que la piedra filosofal (característicamente llamada «la Piedra que no es Piedra») parecía un símbolo apropiado.

El polvo transmutador

Y, sin embargo, las historias sobre alguna «piedra» real siempre estuvieron presentes dondequiera que se practicara la alquimia. En el siglo XIV, Nicolás Flamel, notario

parisino, afirmaba haber encontrado un legendario texto alquímico de Abraham el Judío, que estuvo descifrando durante más de veinte años. Era, dice, la «primera preparación» lo que le había detenido, pero, tan pronto la hubo realizado, lo demás fue coser y cantar. Tomó nota del momento exacto de su primera «proyección», la aplicación de la Piedra a otro metal: mediodía del lunes 17 de enero de 1382, en presencia de su esposa Perrenelle. En esta ocasión, parece ser que realizó solamente la Piedra «blanca», pues transmutó un cuarto de kilo de mercurio en plata.

Sin embargo, «después, siguiendo siempre mi libro palabra por palabra, realicé la proyección de la piedra roja sobre igual cantidad de mercurio, en presencia de Perrenelle, en la misma casa el siguiente día 25 de abril, hacia las cinco de la tarde, y lo transmuté verdaderamente casi en la misma cantidad de oro puro, tal vez mejor que el oro común, más suave y flexible».[378]

Durante más o menos los siguientes treinta años, aquel notario pobre y su esposa fundaron catorce hospitales, a los que dotaron de rentas; construyeron tres capillas; y enriquecieron con grandes donaciones a siete iglesias, todo ello en París, y luego hicieron otro tanto en Boulogne.

Doscientos años después, John Dee anotaba en la entrada de su diario del 19 de diciembre de 1586 que su compañero y *scryer* (médium) Edward Kelley proyectó «un mínimo» de su «polvo» sobre treinta y cinco gramos de mercurio sin refinar y produjo casi treinta gramos de oro de la mejor calidad. Kelley nunca afirmó haber fabricado la piedra filosofal, o el maravilloso polvo rojo transmutador. Decía que había sido conducido por una revelación a Glastonbury, donde lo encontró escondido en un muro. En cualquier caso, tuvo gran éxito con él.

Edward Dyer asistió a una transmutación en Praga, en 1588, que describió más tarde a John Whitgift, arzobispo de Canterbury. «Soy testigo ocular de la misma –escribió–, y si no lo hubiera visto, no lo habría creído. Vi al maestro Kelley introducir el metal base en el crisol, y después lo puso un poco al fuego, introdujo una cantidad muy pequeña de la medicina y lo removió con una vara de madera, y apareció en gran proporción un oro perfecto, al toque, al martillo y la prueba.»[379]

Elias Ashmole da testimonio de que Kelley tomó en cierta ocasión una pieza de metal que había cortado de una cacerola caliente y, sin tocar o fundir el metal –sólo calentándolo al fuego– lo transformó en plata pura con una gota de «elixir».[380] En realidad, Kelley tuvo tanto éxito que el consejero principal de la reina Isabel, Lord Burghley, le escribió a Praga pidiéndole que regresara a Inglaterra; o, si no lo hacía, que enviara una parte de la tintura transmutadora a su majestad, para ayudar en los gastos de construcción de la flota contra España.[381]

La Gran Obra

Para comenzar la Gran Obra de la alquimia se necesita una guía fiable, una receta fácil de seguir. Pero si uno vuelve a los textos de los maestros europeos que practicaron «nuestra filosofía» y escribieron sobre ella aproximadamente entre 1200 y 1660, se descubre que aunque todos ellos son reconocibles como descripciones de la misma Obra, no hay dos iguales. Todos coinciden, por ejemplo, en que el elemento principal que se requiere para comenzar la Obra es la *Prima Materia*; pero no se ponen de acuerdo en qué es esa Materia Prima, salvo en que com-

parte muchas características de la Piedra en que está destinada a convertirse.

Según el *Gloria Mundi* (1526), se «encuentra en el campo, en el pueblo, en la ciudad, en todas las cosas creadas por Dios; sin embargo, es despreciada por todos. Ricos y pobres la tocan cada día. Las criadas la tiran a la calle. Los niños juegan con ella. Aunque nadie la valora, después del alma humana es [...] la cosa más preciosa en la tierra y tiene el poder de derribar a reyes y príncipes».[382]

Evidentemente, el punto de partida del proceso alquímico no es una sustancia literal; y esto es confirmado por los «mil nombres» de la Materia Prima, entre los que se cuentan mercurio, azufre, oro, hierro, plomo, sal, tierra, fuego, agua, aire, rocío, cielo, nube, mar, madre, luna, virgen, dragón, serpiente, caos...[383] Cualquier sustancia que se usara –el trisulfuro de antimonio (estibina) era el más corriente– estaba subordinada a alguna «esencia» más simbólica que real.

Igual de misterioso era el «fuego secreto», sin el cual la Obra era inútil. Constituía, pues, el secreto de la alquimia, pero, de nuevo, era tan escurridizo como la propia Materia Prima, cuando no realmente idéntico a ésta. Era un fuego, sí, pero un «fuego que no quema». Era también un «agua», pero un agua que «no moja las manos».[384] Era el «tesoro difícil de lograr» que tenía que ser extraído de la Materia Prima, y sin embargo era el agente que producía la extracción. Con frecuencia se le llamaba «nuestro Mercurio» o simplemente Mercurio, una personificación que designaba al azogue que corre como un espíritu volátil a través de la tierra, y también al propio espíritu divino de la tierra.

Mercurio era la esencia de la alquimia, invisible, inmutable, y sin embargo nunca el mismo. Se identificaba tam-

bién con Hermes Trismegisto, el legendario fundador de la filosofía hermética y autor de la *Tabla Esmeralda.* Este breve tratado gnómico era como el credo de los alquimistas, y contenía pronunciamientos clave como «lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba como lo que está abajo, para la realización de las maravillas de lo Uno»; y «separa la tierra del fuego, lo sutil de lo denso, suavemente y con gran habilidad».[385] La alquimia era «la ciencia hermética *par excellence*».[386]

La Cabeza del Cuervo

Desde el mismo principio de la Obra, es evidente, por las descripciones que se hacen, que se pretende algo más que un experimento químico. Filosóficamente, se pensaba que la serie de alambiques, retortas, cucúrbitas, etc. del alquimista eran como un solo vaso, el «huevo hermético» redondo u oval, que era un emblema de la propia psique. «Uno es el vaso, una la piedra, una la medicina, y en ello está contenido todo el magisterio.»[387]

Aunque la Obra constituía en cierto sentido una sola operación, también estaba dividida en etapas, denominadas calcinación, solución, separación, conjunción, mortificación, putrefacción, sublimación, cibación, exaltación, etc. Nadie coincidía exactamente en cuántas etapas había (siete, ocho, diez y doce eran números populares), pero todo el mundo estaba de acuerdo en que había tres movimientos primordiales: *nigredo*, *albedo* y *rubedo*. Ennegrecimiento, emblanquecimiento y enrojecimiento. Pero incluso aquí hay variaciones: *viriditas* (color verde) antes del ennegrecimiento, o *citrinitas* (color amarillo) antes del enrojecimiento. «Nuestra materia», dice Paracelso, debe

volverse «más negra que el cuervo [...], más blanca que el cisne; y finalmente [...], más roja que cualquier sangre».[388] «Tenlo en cuenta para preparar el lecho de Venus cuidadosamente –escribe Filaleteo–, luego déjala en la cama matrimonial, y en el fuego verás un emblema de la gran obra; negro, la cola del pavo real, blanco, amarillo y rojo.»[389]

Las recetas alquímicas se leen como obras de teatro o psicodramas. *Theatrum Chemicum*, o *Teatro Químico*, es el título de la colección de tratados de Ashmole. Los ingredientes –tierra, agua, mercurio, azufre, sal, etc.– no pueden ser literalmente interpretados. Son personajes dramáticos, con más frecuencia denominados Sol y Luna, Rex y Regina (Rey y Reina). La Obra es un sueño despierto, a menudo una pesadilla, en el que la Materia Prima aparece como un dragón, el Sol es devorado por un león verde, el rey es desmembrado por animales salvajes o destripado por águilas.

Es característico que la Obra empiece con un *uroboros* –una serpiente que se muerde la cola– cuyo «veneno» separa la Materia Prima en dos principios primordiales, «nuestro azufre» y «nuestro mercurio», macho y hembra, Rey y Reina, que son reunidos y de nuevo separados en el curso de numerosas «circulaciones» destilatorias. La Cabeza del Cuervo aparece y señala la conjunción que es muerte y putrefacción, un hundimiento en la negrura más negra que el negro del *nigredo*. Cuando el unificado «cuerpo» acuoso del Rey-Reina se calienta más, se ve ascender su «alma» etérea a la parte alta del vaso, o «cielo», donde se condensa y reaparece como un «rocío» para consumar el matrimonio del Arriba y el Abajo. Pueden ser necesarios meses, incluso años, de circulaciones para limpiar y purificar «nuestro cuerpo» antes de que la súbita iridiscencia de la Cola del Pavo Real anuncie la

disposición del alma para elevarlo a la blancura, mientras la Luna surge, en una fría gloria, de la tumba del Sol.

Aunque el *albedo* represente el matrimonio de ciertos principios opuestos, como Rey y Reina, alma y cuerpo, arriba y abajo, mercurio y azufre, la conjunción última de los opuestos está reservada al *rubedo*, cuyo producto es la piedra filosofal. Esta etapa es inexpresable. Es análoga a la paradoja de la Encarnación de Cristo, la conjunción imposible de dos cosas completamente distintas (Dios y hombre). Se podría decir también que mientras el *albedo* es análogo a la experiencia del renacimiento de la mística cristiana, el *rubedo* es una resurrección, cuyo símbolo obvio es Cristo y que era lo que Jung denominaba el sí-mismo. La alquimia tiene sus propias imágenes: una piedra milagrosa, un monstruo hermafrodita alado.

En sus primeros encuentros con la alquimia, para Jung era evidente que los filósofos estaban, como él diría, proyectando los contenidos de su propia psique inconsciente en el huevo hermético. Las personas, los animales y los procesos que veían eran como alucinaciones proyectadas desde el inconsciente sobre la pantalla blanca de cualquier «materia» que estuviera hirviendo lentamente en el vaso.[390] Más tarde, fue inducido a una nueva visión por una «asombrosa definición» de la imaginación que encontró en el *Léxico de alquimia* (1622) de Martin Ruland: «La imaginación es el astro (*astrum*) en el hombre, el cuerpo celestial o supracelestial».[391] En otras palabras, de repente vio la Obra no como una serie de «fantasmas inmateriales», sino como algo real y corpóreo, como un «cuerpo sutil».[392] La imaginación, dice, es «tal vez la clave más importante para la comprensión de la Obra».[393] Es «una actividad física que puede encajar en el ciclo de cambios materiales, los provoca y es provocada a su vez por ellos.

De esta manera, el alquimista se relaciona a la vez con el inconsciente y con la sustancia que esperaba transformar mediante el poder de la imaginación», que es, por lo tanto, una «quintaesencia», «un extracto concentrado de las fuerzas vitales, tanto físicas como psíquicas [...], [el artista] trabaja con y a través de su propia quintaesencia, y él mismo es la condición indispensable de su propio experimento».[394]

A pesar de la oscuridad casi alquímica de esta definición, tal vez podamos ver lo que se insinúa detrás: la Obra tiene lugar en un reino intermedio entre el espíritu y la materia. Es un proceso daimónico, un «teatro químico» en el que los procesos materiales y las transformaciones psíquicas se penetran recíprocamente.

Lo fijo y lo volátil

En todos los textos alquímicos, desde el principio hasta el final, resuena el grito: *Solve et coagula!* El *Espejo de la alquimia*, una colección de opúsculos tempranos atribuidos a Roger Bacon, dice que solución y coagulación «tendrán lugar en una sola operación y una sola obra [...]. Pues los espíritus no se coagulan si los cuerpos no se disuelven».[395] Un proceso análogo e igualmente crucial se resumía en la fórmula repetida con frecuencia: «Haz volátil lo fijo, y fijo lo volátil». Como señala Bacon: «El espíritu no vivirá con el cuerpo, ni estará en él [...]. Hasta que el cuerpo se haga sutil y ligero como lo es el espíritu [...], entonces se mezclará con los espíritus sutiles y se embeberá en ellos, de manera que los dos se harán uno y el mismo». Mediante la repetición constante de este proceso, «todo el cuerpo se convierte en una cosa espiritual

fija».[396] Pero un «espíritu fijo» es una entidad tan paradójica como el «cuerpo volátil» que es su corolario; una de las muchas paradojas, en realidad, de que está compuesta la alquimia y que convergen en la Piedra.

Un líquido, químicamente hablando, se calienta y evapora formando un gas que sube, se enfría y condensa en un líquido que se reintegra al líquido original; esta operación circular era conocida como destilación de reflujo. Alquímicamente hablando, «nuestra materia» se hacía volátil; su alma salía de su cuerpo como en la muerte; pero sólo para volver al cuerpo, haciéndose fija y resucitando al mismo tiempo a la materia transformada. Psicológicamente hablando, la destilación de reflujo es un modelo maravilloso –tal vez el único– para la dinámica de la psique. Como diría Jung, la consciencia se diferencia y asciende (hacia «arriba», desde el inconsciente de «abajo»). Luego se condensa alrededor del ego que se refleja; y vuelve a iluminar el oscuro inconsciente para diferenciar sus contenidos inconscientes y hacerlos visibles a la conciencia.

De una manera más sencilla, podemos ver en las operaciones alquímicas (de las que la destilación de reflujo no es más que una) toda la naturaleza de la imaginación que se autorrefleja y autotransforma. Vemos los movimientos del alma, evasiva y cambiante en sí misma, que se hace visible cuando se «fija» en la materia, y luego se hace de nuevo invisible cuando se volatiliza en espíritu.

Pero no debemos tomar esta liberación esencial del espíritu de la densidad de la materia en un sentido demasiado literal. Pues, históricamente, la desgracia de la materia ha consistido en ser el vehículo principal de la perspectiva literal. Y sin embargo, aunque la materia sea concreta, nunca es literal (una distinción tan esencial en la alquimia como en el

ritual).[397] De tal manera que la tarea oculta de la Obra, tal como descubrió Jung, estriba en liberar a la materia de la opacidad del literalismo a través de la «destilación» y la «volatilización», con el fin de hacerla transparente al alma en un nuevo «cuerpo sutil», que es la imaginación.

La alquimia era tanto el cultivo de la «doble visión» como la fusión de las sustancias; tanto la penetración recíproca de lo literal y lo metafórico como la del mercurio y el azufre. La doble naturaleza del acto de imaginar estaba expresada en aquel principio paradójico que los filósofos denominaron *Mercurius Duplex*, en el que la duplicidad era no menos evidente que la dualidad.

El espejo de la alquimia

«Él es todas las cosas, y nada más que uno», escribe Michael Sendivogius sobre Mercurio. «Él es nada, y su número es todo; en él están los cuatro elementos, y, sin embargo, él mismo no es un elemento; es un espíritu, y tiene un cuerpo; es un hombre y, sin embargo, representa el papel de una mujer [...]; es vida y, sin embargo, mata todas las cosas [...]; huye del fuego y, sin embargo, está hecho de fuego; es agua y, sin embargo, no moja...»[398]

En Mercurio vemos la característica que tanto entusiasmaba a Jung: él (o ella, o ello) es *coincidentia oppositorum*, coincidencia de opuestos, el punto en el que todas las contradicciones que desgarran la existencia se resuelven. Es el principio, el medio y el final de la Gran Obra: materia prima, fuego secreto y piedra. Es el archidaimon que gobierna a los dáimones inferiores de la alquimia (que no son nada más que imágenes suyas). «Siendo invisibles e increíbles –dice Confucio de los misteriosos kwei shin–,

se puede decir que son abstrusos; y aunque participan de todas las cosas sin excepción, se puede decir que son manifiestos [...]; si dices que no existen, existen; si dices que existen, no existen.»[399] Y exactamente estas paradojas se aplican también a Mercurio, que es la propia alma de uno mismo y también el Alma del Mundo; tan personal como un amante, tan impersonal como un dios. Como el Tao, es todo y nada, está en todas partes y en ninguna. Como una deidad embaucadora es a la vez sublime y ridículo, y no permite que la elevada finalidad mística de la Gran Obra se divorcie de su lado físico oscuro.

Mercurio es un espíritu invisible, dice Basilio Valentine en las *Doce llaves*, «como el reflejo en un espejo, intangible, es al mismo tiempo la raíz de todas las sustancias necesarias para el proceso alquímico».[400] En efecto, Mercurio es la imaginación, que también funciona, según Plotino, «como un espejo por medio del cual se refleja la conciencia».[401]

El espejo es la imagen más común del Alma del Mundo, porque el espejo, por decirlo así, no es nada en sí mismo, sino sólo la suma de las imágenes que refleja. El alma siempre se manifiesta a sí misma indirectamente, como algo distinto a ella misma, como las imágenes por las que es representada. («Imagen *es* psique», decía Jung.) Heráclito explicaba que Dios es día y noche, invierno y verano, todos los opuestos: «Sufre alteración de la misma manera en que el fuego, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una de ellas».[402] Sin embargo, la idea es que esas imágenes son la realidad, mientras que los objetos que vinculamos a la realidad son de hecho pálidas imitaciones de ellas. El símbolo del espejo atraviesa la tradición neoplatónica desde Plotino hasta los alquimistas, desde el «espejo vegetal de la naturaleza»

de Jacob Boehme, al «espejo de Enitharmon» de Blake, y a Yeats, que combina Platón y Boehme cuando afirma que el Espíritu Santo «despierta al ser las innumerables formas del pensamiento en el gran espejo».[403]

La idea de que el suelo bajo nuestros pies es, por decirlo así, fluido y movedizo nos lleva a aferrarnos a las filosofías y teologías de la precisión y la literalidad para impedirnos caer. Pero en cuanto hacemos una afirmación precisa sobre la naturaleza de la realidad, la propia realidad –el alma, la imaginación, el inconsciente y (el mejor modelo de todos) Mercurio– forma inmediatamente su contrario. Siempre que pensamos que hemos captado la realidad, y prendido al daimon con alfileres, éste ya se ha escabullido y nos ha dejado sólo una máscara vacía entre las manos.

18

La retorta de los filósofos

Mercurio y azufre

La suma total de los textos alquímicos individuales forma una mitología en la que cada texto, o mito, parece ser una variante simétrica e invertida de su vecino, como si todos ellos fueran versiones de algún gran mito original que, sin embargo, sigue siendo hipotético. En efecto, como el mismo proceso de la destilación de reflujo, los textos «circulan» en el sentido de que cada uno representa una permutación de otros igual que el giro de un caleidoscopio, que genera una enorme variedad de dibujos a partir de un número limitado de elementos.

Esta permuta mitológica es un reflejo a gran escala de las «circulaciones» permutadoras –transmutadoras– que se producen en el núcleo de cada texto individual, cuyos elementos se conforman al sistema usual de clasificación binaria dual. Algunos de los pares básicos de la alquimia son compartidos por otras mitologías:

arriba	abajo
luz	oscuridad
masculino	femenino
espíritu	materia
fuego	agua

mientras que otros, como hemos visto, son únicos:

Sol	Luna
azufre	mercurio
rey	reina
fijo	volátil,
etc.	

Los estructuralistas llamarían «signos» a estos elementos, y afirmarían que no hay nada detrás de ellos, que no significan nada más allá de sí mismos. Los alquimistas estarían en profundo desacuerdo. Mercurio sostiene la empresa alquímica tan firmemente como la imaginación subyace a todas las mitologías. La Gran Obra, por tanto, es una obra del alma. Es religiosa. Sus elementos son las imágenes, los dáimones, de los que está compuesta la realidad.

Los estudiosos de la alquimia se sienten a menudo desconcertados por la cantidad de contradicciones que hay en las recetas. Leemos que nuestro azufre es un cuerpo fijo, y, un poco más allá, un espíritu volátil; o que nuestro mercurio es en un momento determinado agua, y en el siguiente, fuego. Estas frustrantes paradojas se pueden resolver recordando el principio de analogía. Azufre: mercurio:: fijo: volátil:: fuego: agua. Pero en cada «circulación» los pares de elementos se reorganizan, de manera que la analogía que se aplica a la etapa de calcinación se

invierte en la de separación. Azufre: mercurio:: volátil: fijo:: agua: fuego.

Una mitología, recordemos, sigue permutando sus elementos y generando variantes de sus mitos constituyentes hasta que se agota imaginativamente, después de lo cual surge de nuevo bajo una apariencia diferente. El mito alquímico parece haberse agotado en gran parte en Europa hacia finales del siglo XVII; estaba ya moribundo en cuanto actividad práctica a finales del siglo XVI. Pero reapareció con aspectos diferentes, como drama y como ciencia, como propondré dentro de poco. Sobre todo, reapareció –así lo comprendió Jung– como psicología del inconsciente.

Si hay algún propósito global en la mitología, recordemos, es el intento, nunca del todo realizado, de reunir Cielo y Tierra. La alquimia tiene el mismo objetivo. Su símbolo de reunión es la Piedra, en la que todos los pares de elementos se unen en un gran matrimonio. No importa lo inalcanzable del objetivo, la Obra tiene absolutamente un propósito, de la misma manera que toda actividad imaginativa profunda lo tiene, no tanto como un objetivo fijo sino como un camino volátil. La alquimia está siempre en marcha, seamos o no conscientes de ello. Es el movimiento de la propia imaginación mitopoética. El alquimista solamente colabora con el movimiento y lo acelera, igual que lo hace un artista. En su esfuerzo por transformar el mundo, se transforma también a sí mismo y crea su propia alma. El arte auténtico, pues, implica siempre iniciación, tanto para el artista como para su cliente. Sólo puede ser realizado por la actividad imaginativa del sí-mismo y nunca por lo que a veces se le parece: las fantasías que solamente sirven al ego.

La cocción de los metales

Así como los mitos tribales están vinculados a la iniciación –a menudo parecen prescripciones para ésta–, así la alquimia puede ser considerada como un proceso de iniciación. Más particularmente, es una especie de cocción de materiales crudos para lograr una nueva clase de material, la «Piedra». Como hemos visto, los ritos de iniciación tribal (en el nacimiento o la pubertad, por ejemplo) consisten a menudo en una cocción simbólica de los iniciados, que actúa por analogía con la cocción literal de la comida. La persona biológica «natural» es transformada en un individuo «cultural». La alquimia es tanto esto como lo contrario; es una inversión de este proceso, como vimos en el caso de la iniciación chamánica.

El alquimista es un individuo ya «culturizado» que ni cuece la comida ni es «cocido» por otros. Cuece «metales», y así se «cuece» a sí mismo. Tenemos una relación muy directa con el alimento, porque lo incorporamos; con los «metales» inorgánicos tenemos una relación menor; no sólo no podemos comérnoslos, sino que están más allá de cualquier ser vivo, excepto de una piedra (la que deben llegar a ser). La Obra no transforma la naturaleza en cultura, sino la cultura en supranaturaleza.

Para realizar esta tarea, el filósofo no puede usar el fuego ordinario que transforma la naturaleza cruda en cultura cocida; necesita un «fuego secreto», un fuego antinatural que transmutará los metales no comestibles en metanaturaleza comestible, el Elixir que le hará tan inmortal como la Piedra y capaz de resistir cualquier fuego, porque él mismo está compuesto de fuego.

La iniciación del filósofo es como la de un chamán tribal, que es igualmente un individuo aculturado que ha

regresado a una sobrenaturaleza. El cuerpo de «nuestra materia», personificado como Rex (Rey) o Sol, sufre el equivalente al desmembramiento del chamán. Es violentamente dividido, tullido, mutilado, desgarrado, antes de ser unido a Regina (Reina) o a Luna. El nuevo forjado del cuerpo del chamán con «huesos de hierro» es análogo al inmortal «cuerpo de diamante» de la alquimia china.

Sin embargo, muchos de los textos alquímicos describen en diferentes etapas el *nacimiento* del Sol; su mutilación de una manera análoga a los ritos de *pubertad*; su *matrimonio* con la Luna; su *muerte*, seguida por la cocción (cremación) o la putrefacción (entierro); y su posterior resurrección. En otras palabras, las etapas de la Gran Obra son como los principales ritos de paso. Las iniciaciones de toda una vida están condensadas en la Obra, que es, por lo tanto, una consumación muy acelerada del *telos*, objetivo o sí-mismo del individuo (salvo que la Obra misma puede durar toda una vida...).

El gemido de la creación

Aunque los alquimistas eran, según parece, cristianos –y sus textos estaban llenos de imágenes cristianas (tanto como de mitología griega y filosofía hermética)–, eran más o menos conscientes de trabajar en una especie de mundo inferior cristiano. Mientras la Iglesia ponía todo su énfasis en la ascensión espiritual y la separación de la naturaleza, la alquimia siguió inmediatamente esta prescripción y al mismo tiempo se mantuvo estrechamente unida a su imagen especular: el descenso del alma y la necesidad de permanecer conectados con la naturaleza, «nuestra materia».

El desarrollo tradicional del misticismo cristiano encontró un lugar en la alquimia, pero sólo como una de sus variantes. Como cada texto parece invertir las operaciones del siguiente, la alquimia emerge como una recapitulación mítica del conjunto de mitos gnóstico-herméticos-cristianos, que competían por la ortodoxia en los primeros siglos de la era cristiana. Al mismo tiempo, la contribución única de la alquimia quizá podría ser descrita como la realización final de la obra de Cristo, que había redimido a la humanidad, pero había descuidado redimir el tejido de la Creación misma, que, como dice san Pablo, «gime y trabaja», como el Alma del Mundo en las contorsiones de la serpiente de la materia.

Resulta difícil, en una época de especialización, describir una actividad como la alquimia en la que química y metalurgia, mitología y teología, experimento y ritual, estaban íntimamente condensados en el huevo hermético. Los filósofos mismos no se decidían sobre llamar a la Obra «nuestro arte», «nuestra ciencia» o «nuestra filosofía». En cierto sentido, sólo podemos reconstruirla recombinando los elementos en que la alquimia se disolvió hacia finales del siglo XVII. Las retortas de los filósofos estallaron metafóricamente en pedazos en esa época, lo que liberó sus gases impregnados de mitos en la ya cargada atmósfera de Europa.

A pesar de ser lo opuesto, el nuevo empirismo fue una tendencia fomentada por la alquimia. Como señaló Jung, Paracelso y Boehme se dividieron respectivamente la alquimia en ciencia natural y misticismo protestante. Al mismo tiempo, las imágenes alquímicas se esparcieron en la poesía y el teatro, desde Johnson y Shakespeare, Donne y Marvell, a través de Goethe, hasta Blake y Yeats. Siempre ha existido un aire de misterio alrededor del naci-

miento del teatro inglés isabelino y jacobita. Shakespeare y sus contemporáneos parecían salir de ninguna parte, al construir, de repente, como de la nada, un brillante conjunto de obras llenas de imágenes incomparables. ¿No habrían estado hirviendo lentamente en secreto, en lo más hondo de la imaginación colectiva, e incubándose, bajo presión, en retortas privadas, antes de salir a la escena pública perfectamente acabadas?

Supongo que los artistas entienden mejor la alquimia, la larga lucha contra materiales indómitos, la fusión de sujeto y objeto en el fuego de la imaginación, el reflejo sincrónico de los mundos interior y exterior. Pero todos somos conocedores de la desesperación plomiza, de los cambios de humor caprichosos y mercuriales, de la rabia sulfúrica, de fijaciones bloqueadas y volatilizaciones maníacas, de la negrura de la depresión y de sueños de animales lacerantes, de blancas damas reveladoras y de un sabio niño dorado, el *filius philosophorum*, hijo de los filósofos, que es otro sinónimo de la Piedra.

Pero si la psicología analítica es uno de los lugares adonde llegó la alquimia –incluso la terminología de amplificación, mortificación, sublimación, proyección, etc., es la misma–, otro de ellos es la corriente principal de la ciencia, empezando por la química, por supuesto, y terminando con la física moderna.

La unidad cuádruple

Por ejemplo, la piedra filosofal es descrita a menudo, de forma bastante sencilla, como la unión de los cuatro elementos, *Mercurius Quadruplex*. La piedra filosofal de la física es la gran teoría del campo unificado. Trata de uni-

ficar las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza: el electromagnetismo, las fuerzas nucleares «fuertes», las fuerzas nucleares «débiles» y la gravedad. El electromagnetismo fue una conjunción preliminar posibilitada por el concepto de energía. Lo que parecían cosas diferentes –fuerzas eléctricas y magnéticas, como la luz y el calor– se contemplaron como manifestaciones de la misma realidad. Del mismo modo que Mercurio, la energía se llegó a ver como algo que podía manifestarse de formas muy diferentes organizadas en campos.[404] Efectivamente, una vez que Einstein hubo establecido la equivalencia entre energía y masa ($E = mc^2$) –lo que significa que cada una puede convertirse en la otra–, podía imaginarse toda la naturaleza como campos y energía.[405]

La teoría del campo unificado es tanto una empresa alquímica y metafórica como un proyecto científico literal. Jung observó hasta qué punto estamos preocupados por las unidades cuádruples: el mándala –un círculo dividido en cuatro cuartos– parece ser una imagen arquetípica del sí-mismo que aparece espontáneamente en sueños y fantasías. Pero puesto que esa unidad es una construcción ideal, difícil de realizar, resulta tentador predecir que la teoría del campo unificado no se conseguirá. Parece muy prometedora en el momento de escribir estas líneas, pues las tres primeras fuerzas están casi unificadas, pero la cuarta, la gravedad, plantea serias dificultades. Sospecho que a medida que los físicos se vayan acercando cada vez más a su incorporación, irán surgiendo anomalías cada vez más diminutas para impedir la perfección final.

El mundo de la física subatómica está lleno de alquimia, casi como si la visión newtoniana del mundo, tan opuesta a la alquímica, se hubiera invertido al modo alquímico pero elevado, por decirlo así, a la segunda

potencia. El moderno vaso hermético parece ser el acelerador de partículas que hace «circular» sus «elementos» –las partículas– y acelera los procesos naturales. La intercambiabilidad alquímica de espíritu y materia se convierte en la convertibilidad recíproca de energía y masa. Separación y conjunción se convierten en fisión nuclear y fusión nuclear, aunque el acelerador de partículas sólo «separa»; la conjunción, o fusión, se intenta en otro vaso hermético: el toro, esa figura con forma de rosquilla.

Sobre todo, el reino descubierto por los aceleradores de varios kilómetros de longitud y sus ordenadores acoplados –qué pesados y victorianos nos parecerán muy pronto– es el *metaxy*, el mundo intermedio: entre onda y partícula, observador y observado, mente y materia. En los límites más lejanos de la materia, no menos que de la mente, el reino intermedio de los «cuerpos sutiles» toma nueva vida. «Lo físico y lo psíquico se unen una vez más en una unidad indisoluble –escribía Jung en 1944–. Hoy estamos muy cerca de ese momento decisivo.»[406]

Los árboles dorados de Newton

Aunque tradicionalmente se haya atribuido a Newton la construcción de la cosmovisión científica que significó el final de la alquimia, también él estudió alquimia durante más de un cuarto de siglo y realizó miles de experimentos; sus manuscritos alquímicos tienen un total de 650.000 palabras. Su pariente y ayudante de laboratorio, Humphrey Newton, dice de Isaac que en muy raras ocasiones se acostaba antes de las dos de la madrugada, y que, durante la primavera y el otoño (tal vez por tratarse de épocas astrológicamente significativas) «acostumbraba a

pasar unas seis semanas en su laboratorio; el fuego casi nunca se apagaba ni de noche ni de día, y permanecíamos levantados, él una noche y yo otra, hasta que hubo terminado sus experimentos químicos, en cuya realización era de lo más preciso, estricto y exacto. Nunca logré descubrir cuál era su objetivo, pero sus esfuerzos, su diligencia en esos períodos de tiempo me hicieron pensar que apuntaba a algo más allá del alcance del arte y la industria humanas».[407]

Parece que los esfuerzos de Isaac no carecieron por completo de éxito. En *Clavis* (*La clave*), describe el proceso de crear mercurio filosófico y sus resultados:

> Sé de lo que escribo, pues he tenido en el fuego múltiples vasos con oro y este mercurio. Crecen en estos vasos en forma de árbol y, por una continua circulación, los árboles se disuelven de nuevo con la obra y dan lugar a un mercurio nuevo. Tengo esa vasija en el fuego con oro así disuelto, donde el oro visiblemente no se disolvía en átomos por un corrosivo, sino extrínseca e intrínsecamente en un mercurio nuevo, tan vivo y móvil como cualquier mercurio que se encuentre en el mundo. Pues hace que el oro empiece a crecer, a hincharse y a pudrirse, y nace en brotes y ramas, cambia de color cada día, con unas apariencias que nunca dejan de fascinarme.[408]

Uno de los alquimistas más grandes –sin duda mi favorito– fue también uno de los últimos. Escribió bajo el nombre de Ireneo Filaleteo, pero desconocemos su identidad. En su tratado *La entrada abierta al palacio cerrado del rey* (1669), pretende haber logrado la piedra filosofal en 1645, a los veintitrés años de edad. Nos promete la descripción más clara del secreto de la alquimia, que él llama el «mercurio sófico» o «nuestra agua» (compuesta, carac-

terísticamente, de «fuego»). *La puerta abierta* fue durante veinte años lectura de cabecera de Newton. Su copia, anotada en cada página, se encuentra en la Biblioteca Británica.

La *Clavis* de Newton comparte muchos conceptos con las obras de Filaleteo, y podría pasar por ser una obra de este último. En efecto, en un momento determinado, en el manuscrito de Newton se repite una frase, como si Newton hubiera cometido una equivocación normal en alguien que está copiando, más que redactando. Además, en la edición de 1678 de William Cooper de *Ripley Reviv'd* –cinco tratados de Filaleteo– se enumera entre la obra de Filaleteo, un tratado llamado *Clavis*, ahora perdido. B. J. T. Dobbs, cuya excelente investigación sigo aquí, piensa que en realidad la *Clavis* fue escrita por Newton. Pero en esta ligera confusión, en esta interesante superposición, podríamos ver otra tenue línea divisoria en la historia del pensamiento en la que, por un instante, el último gran alquimista y el primer gran científico moderno son indiferenciables.

El secreto

La Gran Obra no puede comenzar sin el secreto, y, sin embargo, puede comenzar, y de hecho comenzó sin él, pues muchos filósofos trabajaron durante años para encontrarlo, experimentando con toda sustancia imaginable y realizando valiosos descubrimientos científicos a lo largo de su camino. La idea de que existía algún secreto literal fue tan persistente como la idea de una piedra, tintura o polvo literales; e, independientemente de si había algo literal o no, esta idea fue crucial para el sentido de

fascinación y misterio sin el que la Obra, como cualquier proyecto científico a largo plazo, no habría podido sostenerse. Nadie podría consagrar los años de esfuerzo y dificultad que requiere la Obra sin la promesa de descubrir un secreto maravilloso y, como consecuencia, un tesoro inapreciable. Éste es uno de los ardides necesarios de Mercurio, que nos engaña con el cebo de un tesoro , para que al intentar conseguirlo –si no nos volvemos locos o morimos (*Nonnulli perierunt!*, dicen muchos textos: «¡No pocos perecieron!»)– alcancemos otro mayor; o tal vez descubramos que la Obra es en sí misma el tesoro, su propia recompensa, como la experiencia extática de las autodeleitables circulaciones del alma. En cualquier caso, la Obra transmite secretos que uno no podría imaginar antes de comenzarla, pues en el curso de la Obra uno es transformado en alguien que no podríamos haber imaginado antes.

Por supuesto, ahora sabemos que es imposible transformar un elemento en otro, o un metal base en oro (salvo mediante procesos de alta energía no disponibles –al menos tecnológicamente– por los alquimistas). Por otra parte, si es posible transformar en el curso de la Obra la estructura misma de la propia psique, quién sabe si la misma estructura de la materia no podría ser alterada recíprocamente, por simpatía, sobre todo si tienen razón los neoplatónicos cuando afirman que materia y psique son sólo diferentes aspectos de ese Alma del Mundo que los filósofos llamaron Mercurio. Pero, en cualquier caso, ningún filósofo que se precie se habría permitido caer en el desánimo por algo tan nimio como la imposibilidad. Como cristiano, se le había ordenado tomar su cruz y seguir a Cristo: esto es, llegar a ser como Cristo, tarea que, estrictamente hablando, es imposible. Pero solamen-

te lo imposible requiere un esfuerzo sobrehumano. Sólo lo imposible es, en definitiva, lo serio.

«¡Transformaos [...] en piedras filosofales vivas!», exclamaba Gerard Dorn,[409] el alquimista especulativo que tanto impresionó a Jung con su conciencia psicológica del objetivo de la Gran Obra. Pero por más que queramos confinar la alquimia a lo «exclusivamente psicológico», a lo «meramente metafórico», siempre nos veremos invadidos por relatos de algún producto literal como el mercurio rojo o una gran teoría de los campos unificados. Siempre tropezaremos con la Piedra que no es ninguna piedra.

En su libro *El becerro de oro*,[410] Helvetius, científico del siglo XVII, médico del príncipe de Orange, cuenta cómo el 27 de diciembre de 1666 fue visitado en su casa de La Haya por un extranjero de unos cuarenta años, estatura media, bien afeitado, ligeramente picado de viruelas y cabello oscuro. Había venido, dijo, a mostrar su desacuerdo con el escepticismo difundido por Helvetius sobre la alquimia, y a preguntarle si reconocería la piedra filosofal si la viera. Helvetius dijo que no. El extranjero sacó una pequeña caja de marfil y de ella sacó «tres trozos pequeños y pesados de la Piedra, cada uno aproximadamente del tamaño de una pequeña nuez, transparentes, de un color azufre pálido»,[411] que Helvetius pudo examinar. Al fin, el científico le convenció para que le diera un trozo, y el extranjero prometió volver por la mañana y enseñar a Helvetius la manera de llevar a cabo el proyecto. Pero el visitante no volvió, y nunca más se le volvió a ver.

«No obstante –escribió Helvetius–, aquella noche, mi mujer [...] vino a pedirme insistentemente que hiciera un experimento con aquella pequeña muestra que generosamente se me había dado [...] diciéndome que, a menos

que lo llevara a término, no tendría descanso ni podría dormir en toda la noche... Mandé que se encendiera un fuego pensando que, por sublime que fuera su discurso, ahora se iba a descubrir la falsedad de aquel hombre [...]. Mi esposa envolvió la citada materia en cera, y yo corté unos doce gramos de plomo viejo y lo puse en un crisol en el fuego, y una vez derretido, mi mujer introdujo en él dicha medicina, habiéndole dado la forma de una píldora o botón pequeño, que comenzó luego a sisear y a burbujear tanto en su operación perfecta que, en un cuarto de hora, toda la masa de plomo estaba totalmente transmutada en el mejor y más fino oro, lo que nos produjo tanto asombro como el choque de dos planetas.»[412] Cuando estaba todavía caliente, Helvetius corrió con su «plomo aurificado» a ver a un orfebre que lo consideró el oro más fino del mundo, con un valor de cincuenta florines los treinta gramos. El oro se convirtió en *cause célèbre*; incluso Spinoza, el filósofo racionalista, visitó al orfebre que lo había aquilatado, y examinó el oro y el crisol en el que se había producido la transmutación.

19
El cosmos y el universo

El momento revolucionario en que dio comienzo el mundo moderno –según un popular mito científico– fue la publicación en 1543 de *De revolutionibus orbium coelestium*. Su autor, Nicolás Copérnico, planteaba que la Tierra no era estática ni tampoco el centro del cosmos, sino que se movía alrededor del sol.

La palabra griega *kosmos*, probablemente acuñada por Pitágoras, es intraducible. Tiene un doble significado que sugiere tanto la presencia del orden como de la belleza.[413] El cosmos medieval incluía todo, desde Dios y los ángeles hasta los planetas, seres humanos y animales, igual que la «única criatura viva que envuelve a todas las criaturas vivas que hay en ella»[414] de Platón. Era completo, inmenso, pero finito. La revolución copernicana convirtió este cosmos en un universo; y la brillante y luminosa jerarquía sagrada fue arrastrada por los fríos vientos del oscuro espacio secular.

Al menos, esto es aproximadamente lo que pensamos de esa revolución en forma retrospectiva, pues nuestra visión del mundo es tan científica que suponemos que la revolución copernicana tuvo que ser como un terremoto.

Sin embargo, en su momento no lo fue. El heliocentrismo copernicano fue ignorado o aceptado de una manera que podríamos llamar especulativa. La visión del mundo isabelina seguía siendo la medieval. Si alguien pensaba que la Tierra se movía alrededor del Sol, era menos probable que fuera un científico respetable que un filósofo marginal de tipo hermético, como Giordano Bruno. El propio Copérnico, en un pasaje inmediatamente posterior a su diagrama heliocéntrico, invoca la autoridad de Hermes Trismegisto.[415] Ni siquiera él pensaba que su anuncio fuera de gran importancia; después de todo, el esquema heliocéntrico se conocía al menos desde el siglo III a. C., cuando fue expuesto por Aristarco de Samos.

Salvar las apariencias

No fue, pues, la hipótesis de Copérnico lo que provocó una revolución en el pensamiento. Fue gracias a revolucionarias afirmaciones de sus sucesores, como Galileo, por lo que el modelo heliocéntrico se hizo literalmente verdadero; un paso que fue «casi suficiente por sí solo para constituir la "revolución científica"».[416] Fue por esto, más que por la teoría en sí misma, por lo que Galileo fue públicamente perseguido por la Iglesia.

Para los antiguos griegos, las hipótesis eran estratagemas para «salvar las apariencias». Por ejemplo, se creía que los planetas se movían a velocidad constante en círculos perfectos. Cuando la observación contradecía esta creencia, se imaginaban hipótesis para justificar las desviaciones. Se proponían diferentes hipótesis, por ejemplo, en función de que se aceptara que los planetas se movían alrededor de la Tierra o alrededor del Sol. Los griegos ha-

brían considerado un tanto extravagante la decisión de Galileo, Kepler (1571-1630) y otros de presentar sus hipótesis como «hechos». Pero aún más excéntrica es su propensión, copiada por nosotros, los modernos, a hacer modelos (del sistema solar, por ejemplo) y luego interpretarlos literalmente. Los árabes utilizaron las hipótesis tolomeicas para fabricar modelos de nuestro sistema planetario. Pero usaron los modelos simplemente para el cálculo. Nunca habrían pensado en identificar el modelo con la realidad, fuera lo que fuera ésta. Jamás habrían confundido, como dicen a veces los críticos de la ciencia moderna, el mapa con el territorio.

A partir de Galileo, la teoría heliocéntrica tardó mucho tiempo en convertirse en ortodoxia, más o menos tanto como le llevó triunfar al nuevo método científico. En efecto, el heliocentrismo es todavía hoy el símbolo central del triunfo de la modernidad sobre la antigüedad: pretendemos saber más y estar más cerca de la verdad que quienes vivieron en la antigüedad porque podemos probar que la Tierra gira alrededor del Sol.

Pero, en otro sentido, hemos renunciado a la verdad al excluir otros aspectos distintos del literal. Nuestro sistema solar siempre será tanto un espacio imaginativo como un espacio literal; los planetas serán tanto imágenes arquetípicas como bolas de polvo o gas. La mayoría de nosotros, conscientemente o no, seguimos reconociendo esto. Nuestra luna sigue siendo más que nada como la diosa virgen Diana, que preside el cielo aterciopelado de la noche, y más sensible a los vuelos de la imaginación que al lanzamiento de fálicos cohetes.

Además, la gran prueba heliocéntrica de nuestro progreso nunca ha suprimido ni ha cambiado realmente nuestra perspectiva. Vivimos todavía en un universo geocéntri-

co en el que el sol sale, sube, se pone, en otras palabras, se mueve alrededor de nosotros. Quizá se trate solamente de que somos tan prudentes como los griegos y los árabes, capaces de mantener visiones del mundo simultáneamente contradictorias. Quiza sea únicamente el extraño deseo de los científicos –que ninguno de nosotros escape al desencanto– lo que nos hará pensar de otra manera.

La catedral iluminada

El cosmos medieval era una serie de esferas que contenían, en orden ascendente, la Tierra, la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Más allá de Saturno estaba la esfera de las estrellas fijas, y después el *primum mobile*, que dictaba el movimiento de las otras esferas. Éste era el modelo concebido por los antiguos griegos, para los que no había nada más allá del *primum mobile* –«ni lugar ni vacío ni tiempo», como dice Aristóteles.[417] El cristianismo adoptó el esquema y añadió a Dios, a quien se imaginaba sentado en el empíreo, una esfera de fuego encima del *primum mobile*. Mientras que los griegos sostenían que cada esfera poseía una Inteligencia, análoga a los arcontes del gnosticismo o los demonios estrella del hermetismo, el cristianismo asignó cada esfera a cada uno de los órdenes angélicos. Los Serafines estaban encargados del *primum mobile*, los Querubines de las estrellas fijas, y así sucesivamente (los otros órdenes eran Tronos, Dominaciones, Virtudes, Potestades, Principados, Arcángeles y Ángeles). Puesto que la tierra no se movía, no necesitaba una Inteligencia. Atribuirle la Fortuna parece haber sido una brillante sugerencia de Dante.[418]

En *La imagen del mundo*, C. S. Lewis describe cómo veían el cosmos en la Edad Media. Mientras que nosotros somos conscientes de la distancia entre la Tierra y las estrellas, ellos eran conscientes de la altura. Mientras que nuestro universo es matemático, abstracto e inimaginable –mil años luz y un millón de años luz son igualmente ininteligibles–, su cosmos era inmenso, sí, pero concreto, finito, imaginable, y hermoso como una enorme catedral.

Además, no era oscuro, como lo es el nuestro, sino lleno de luz. El mundo translunar –todo lo que estaba por encima de la Luna– no era una negra y silente vacuidad, sino algo deslumbrante que resonaba con la armoniosa música de las esferas. Puesto que el sol iluminaba todo el cosmos, e incluso las estrellas tenían solamente luz refleja, como la Luna, la visión del mundo medieval era en cierto sentido más heliocéntrica que la nuestra. Es cierto que, desde el punto de vista del conjunto del sistema, la Tierra estaba en el centro; pero, desde el punto de vista de los hombres y mujeres medievales, ellos no estaban en el centro de las cosas, sino en el borde. Por eso, mientras que nosotros sentimos que miramos hacia fuera cuando miramos el cielo nocturno, ellos sentían que miraban hacia dentro. Y si no hubiera sido por el sol cegador, habrían visto más de la grandiosa y brillante arquitectura cósmica que solamente podía vislumbrarse de noche a la luz de las estrellas.

Algunas de estas visiones del universo persistieron para la mayoría de la gente hasta bien entrado el siglo XVII y, para algunos, hasta el XVIII. Su última gran encarnación aparece como fondo de *El paraíso perdido* de John Milton, escrito en la década de 1660. Si Bruno fue el primero en postular un espacio infinito, Milton fue tal vez el

primero en evocar el cuadro moderno del espacio exterior: el viaje de Satán desde el Pandemónium a la Tierra suponía atravesar la oscura e inconmensurable distancia del Caos. (Viajaba por un «inmenso muelle» cuando descubre, con decepción, que en realidad se trata de un gran puente.) Súbitamente, la infinitud del espacio ya no era sólo una idea, sino un reto existencial. El matemático Blaise Pascal fue el primer científico, aunque no el último, en experimentar la desolación de «la inmensidad infinita de los espacios que yo ignoro y que me ignoran [...]. El silencio eterno de esos espacios infinitos me aterra».[419]

Mundos paralelos

La infinitud del espacio es la extensión lógica del dualismo cartesiano: una vez que el sujeto se separa del objeto, no hay ninguna razón para que el mundo «allá fuera» no se separe indefinidamente. Los Otros Mundos tradicionales son siempre finitos porque la imaginación es siempre autolimitadora y se representa a sí misma en términos de metáfora espacial particular. La idea del «espacio exterior» no tiene esos límites porque es un Otro Mundo que ha sido literalizado para que tenga continuidad con éste. Es un espacio al que no se le ha permitido ser metafórico y por lo tanto es indefinido, ilimitado, vacío.

Al mismo tiempo, dado que la imaginación sólo puede ser negada, pero no suprimida, la metáfora se introduce de nuevo. Albert Einstein sugirió, por ejemplo, que el espacio es finalmente –como la imaginación– autolimitador, que se «curva» para formar un universo que se contiene a sí mismo. Los teóricos modernos, independientemente de que puedan discrepar en los detalles, coinciden en que

nuestro universo no es, por decirlo así, lo bastante infinito. Necesitan más y mayores universos para llenar el vacío. «Wheeler propone que un número infinito de universos se suceden en el tiempo; Zel'dovich piensa que una formación verdaderamente infinita de espacio-tiempo vacío puede estar picoteada por burbujas temporales, fluctuaciones cuánticas, en una de las cuales vivimos.»[420]

Pero el mejor de todos fue Hugh Everett, que sugirió en 1957 ese gran invento de la ciencia ficción y la ufología: la teoría del universo paralelo. Por supuesto, la idea de la antimateria (el habitual Otro Mundo vuelto del revés) fue precursora de su hipótesis; proponía que todos los mundos cuánticos posibles son igualmente reales y existen paralelamente a nosotros.[421] Ésta es la literalización inevitable de esa metáfora espacial que sitúa el Otro Mundo al lado del nuestro, más que encima o debajo. Pero también es una representación literal de la forma en que un mito dominante es ensombrecido por todas sus variantes posibles, exactamente como cualquier postura consciente que adoptemos se permuta en los sueños y fantasías del inconsciente.

Aunque nos encerremos en nuestro propio universo, vemos cómo su realidad literal está siendo continuamente remitologizada. Las misteriosas estrellas de neutrones (púlsares), las gigantes rojas, las enanas blancas y los agujeros negros son los dáimones de un cuento de hadas del espacio exterior que se vuelve a llenar con galaxias cada vez más brillantes, ensombrecidas por cada vez más «materia oscura». En el mismo borde del universo visible, como si estuviera en los límites de la imaginación, se han observado objetos voladores no identificados. Denominados objetos cuasi estelares, o quásares, son el último grito en dáimones astronómicos.

Los quásares parecen irradiar tanta energía como toda una galaxia –miles de millones de estrellas–, y sin embargo su brillo oscilante de períodos breves sugiere que pueden tener el tamaño de nuestro sistema solar. Su luz y sus emisiones de radio presentan un intenso desplazamiento hacia el rojo –una especie de efecto Doppler relativo a las ondas de luz, en vez de a las ondas sonoras–, lo que supone una fantástica velocidad de retroceso, cercana a la de la luz. Estas veloces, distantes, poderosas y sin embargo compactas fuentes de energía apenas pueden ser imaginadas, y mucho menos explicadas. Por eso algunos cosmólogos han tenido la tentación de colocar los quásares mucho más cerca de nosotros, donde pudieran tener tamaños y proporciones mucho más ortodoxas, en cuyo caso la ecuación del movimiento al rojo con la velocidad de retroceso (en la que se basa nuestra cosmología) ya no sería válida.[422] La incertidumbre que rodea a los quásares, ambiguos, evasivos y siempre en metamorfosis, apunta a la naturaleza daimónica del universo.

El gran cuadro

No es coincidencia que el primer gran literalizador cosmológico, Galileo, fuera también el primero en extender la utilización del telescopio. La vista aumentada empezó a reemplazar a la visión imaginativa. En efecto, nadie podía haber pensado que se necesitara un telescopio para mirar las estrellas hasta que la visión imaginativa empezó a declinar como forma de captar el mundo. Cuanto más grande y detallada es la imagen del telescopio, más aplana la profundidad y el sentido cualitativo del Otro Mundo en distancia y cantidad. En otras palabras,

construidos para literalizar, los telescopios incorporan en sí mismos el literalismo. Su sola visión acaba con el espléndido carrusel de constelaciones astrológicas, y las convierte en estrellas y galaxias únicamente conocidas por sus números. Los cielos sagrados se transforman en un espacio profano, pues no se puede ver la divinidad de los cuerpos celestes ampliándolos, sino sólo a través de la penetración imaginativa. El telescopio es el instrumento cartesiano *par excellence*: alarga la distancia a la que podemos ver, aumenta la separación entre observador y observado y, en el proceso, crea el mismo universo que se pretende estar observando de manera objetiva.

La magnificación, en el doble sentido de tamaño y cantidad, se ha convertido en la moneda corriente de la cosmología y la astrofísica modernas. Sus dioses son los grandes números, ya se refieran a la lejanía de un quásar o a la pequeñez de un quark. El «horizonte» del universo visible está a 15.000 millones de años luz (un año luz se calcula multiplicando el número de segundos de un año por 300.000, el número de kilómetros que recorre la luz en un segundo). El tamaño de un quark es alrededor de 10^{-15} veces más pequeño que el núcleo de un átomo (que es ya demasiado pequeño para tenerlo en cuenta aquí).[423] En el «escenario inflacionario» de la creación, el universo se expandió de 10^{-25} centímetros después de 10^{-35} segundos (se dice que el propio tiempo comenzó cuando el universo tenía 10^{-43} segundos de edad) a un año luz tras un segundo.[424]

Estos fantásticos tamaños no forman parte de un mundo reconocible. Todos nos sentimos fascinados por la grandeza y la pequeñez mientras se mantienen, como gigantes y enanos, a escala humana. Pero los números científicos no nos llenan de asombro, como sucede con la belleza arquitectónica del cosmos medieval; solamente

desconciertan a la mente, la paralizan y la incapacitan para pensar. Es como si fueran las últimas metáforas, disfrazadas de entidades literales, para la naturaleza sin espacio ni tiempo del Otro Mundo. En lugar de las imágenes daimónicas concretas que necesitamos para conectarnos con el Otro Mundo, tenemos los ídolos abstractos de los Grandes Números, ante los que no podemos hacer nada salvo inclinar nuestra dolorida cabeza.

Nada me recuerda tanto las cantidades de los cosmólogos como el arte de la gematría, que a su vez nos hace recordar que la obsesión *per se* por los grandes números era señal de que la verdadera gematría se había degradado en áridos cálculos, como los de los escolásticos que, como es bien sabido, pleiteaban con argucias sobre cuántos ángeles podían bailar en la cabeza de un alfiler. Cierto cabalista, digno precursor de nuestros cosmólogos, dedujo que el universo estaba constituido por 301.655.172... coros celestiales.[425]

La preocupación científica por el tamaño y el número es concomitante con la «inflación» del heroico ego racional. Esto se produce cuando el ego rechaza el alma y sufre una emboscada por detrás, por así decirlo, de la imagen negativa del alma, que acapara al ego cogiéndolo desprevenido, y lo hincha con el engaño de su propia autosuficiencia endiosada. Siempre que perdemos el control del tamaño y la cantidad, descubrimos el egoísmo hinchándose de megalomanía, y ahí está la desproporción máxima de los palacios de los tiranos y sus desfiles y sus cientos de zapatos para corroborarlo. No sugiero que el humilde astrofísico sea así; pero no puedo evitar preguntarme si la inflación psíquica no está, como la literalización, incorporada en la misma naturaleza del ego moderno cuyo símbolo, en su comienzo, fue el telescopio.

$1{,}6 \times 10^{-33}$ cm ó 0,0000000000000000000000000000000016 cm es, se nos dice, la menor distancia que tiene un sentido físico. Se llama longitud de Planck. En esta distancia, el propio espacio-tiempo se comporta como las «partículas virtuales» (se nos dice) que aparecen desde la nada en el vacío. De esta manera pudo haber comenzado el universo: «Una diminuta burbuja de espacio-tiempo revienta espontáneamente como un fantasma en la existencia [...] después de lo cual la inflación la alcanza y la hincha hasta dimensiones macroscópicas».[426]

Cosmológicamente, la «inflación» es «un mecanismo para convertir un universo cuántico virtual en un cosmos abierto, y nos permite contemplar la creación *ex nihilo* ("de la nada") de la teología».[427]

Psicológicamente, quizá la inflación sea un mecanismo para convertir las ideas virtuales de pequeños e inestables egos (con un grosor de más o menos dos veces la longitud de Planck) en expansivos delirios de omnisciencia.

La materia oscura

El ego racional no puede en definitiva separarse del alma; pero su rechazo a la miríada de imágenes del alma deja un vacío que, a su vez, se refleja –como se refleja siempre el alma– en el conjunto del universo. El oscuro abismo del espacio puntuado por diminutas luces de soles moribundos, como las chispas de alma de los gnósticos, es la imagen del alma moderna. O, más bien, de la ausencia de alma, ante lo cual el ego sufre esa sensación de alienación, desarraigo y falta de sentido que es el corolario inevitable de su creencia inflacionista en su propio poder autosuficiente.

Llenar el vacío con números cada vez mayores es un vano intento de reconquistar un alma que, sin embargo, es insensible a lo cuantitativo y sólo puede ser colmada por lo cualitativo. No importa, por ejemplo, cuánto multipliquen los cosmólogos el número de estrellas y galaxias, siempre se quedarán cortos –de hecho, en alrededor de un 90%– respecto de la materia que necesitan para explicar el equilibrio del universo. Se han visto obligados a postular la existencia de una enorme cantidad de invisible «materia oscura». Parte de ésta pudieran ser restos de estrellas (como los agujeros negros) o de planetas, como la Tierra, muy difíciles de detectar; pero la mayor parte tiene que consistir en «clases exóticas de partículas, diferentes de todas las detectadas ya por los físicos nucleares».[428] Estas «partículas virtuales» son extremadamente efímeras y evasivas, aunque nos rodeen sin que lo sepamos... Ahora podemos ver lo que son, espero.

La teoría de la materia oscura nos dice tanto sobre el moderno inconsciente como sobre el cosmos. Jung observó que todo lo que suprimimos de nosotros se reúne en el inconsciente y proyecta una *sombra* sobre el mundo. La materia oscura es precisamente la sombra de la plenitud imaginativa que hemos negado a nuestro cosmos. Los dáimones, cuya existencia no podemos reconocer, vuelven como oscuras «partículas virtuales». Como la sombra psicológica, la masiva presencia invisible de materia oscura ejerce una influencia inconsciente sobre el universo consciente.[429] Incluso amenaza con disminuir la velocidad de expansión del universo, detenerlo y luego contraerlo en una apocalíptica inversión del *Big Bang*, el *Big Brunch*. Aquí hay un mito que actualiza el miedo primordial que tiene el ego inflado al inconsciente, que lo arrastrará de nuevo hacia abajo, allá donde la oscura Madre destructiva lo devorará.

20
El peso del mundo

A mediados de la década de 1970, Jacques Monod se convirtió en el portavoz de un gran número de científicos (probablemente de la mayoría de ellos) con su libro *El azar y la necesidad*. Emite una clara llamada al hombre, que «debe despertar de su sueño milenario [sic] y descubrir su soledad total, su aislamiento fundamental. Debe comprender que, como un gitano, vive en la frontera de un mundo extranjero, un mundo que es sordo a su música, y tan indiferente a sus esperanzas como a sus sufrimientos o sus crímenes».[430]

Igual que sus predecesores del siglo XVIII, Monod afirma suscribir una descripción objetiva y neutral del universo, sólo para demonizarlo; esta vez no como una mujer desenfrenada, sino como un indiferente y sordo extranjero. Su visión es romántica (somos como «gitanos») y está teñida de autosatisfacción, como si dijera (como dicen tantos científicos): «Os gustaría creer que el universo es un lugar benigno, pero lo siento, no es así. Nosotros, los científicos, comprendemos vuestra necesidad de falsos consuelos e ilusiones; pero nos enfrentamos con hechos, no importa lo desagradables que sean; y los hechos

son que estamos solos en un universo hostil». «Hostil» es un término que a menudo se utiliza para describir el universo, contradiciendo la visión científica oficial de que el universo no puede ser hostil porque está hecho de simple materia inerte. (De este modo, los dáimones procuran siempre reanimar el universo, colándose por la puerta trasera de una ideología.)

Steven Weinberg, en *Los tres primeros minutos del universo*, casi al mismo tiempo que Monod, describió cómo finalizará el universo y se extinguirá toda forma de vida. Este triste suceso significa, para Weinberg, que nuestras pobres vidas son insignificantes y nuestros valores carecen de sentido, salvo en un aspecto: tenemos el consuelo de... la ciencia. «Los hombres y las mujeres no se sienten satisfechos consolándose con cuentos de dioses y gigantes (–desprecio dirigido, de forma más bien insensata, contra la religión y el mito–), ni limitando sus pensamientos a los asuntos cotidianos de la vida; también (–aquí los violines suben de tono–) han construido telescopios, satélites y aceleradores, y se sientan en su mesa durante horas interminables resolviendo el sentido de los datos que reúnen.»[431]

Al parecer, Weinberg no ve la línea de separación entre lo sublime y lo ridículo: ¿son realmente los técnicos de laboratorio los portadores heroicos y solitarios de todo lo mejor de nuestra cultura? Como Monod, tampoco él ve la gracia ni la *hibris* de todo esto.

El cuadro del científico solitario que desafía a un universo extraño es un mito heroico. Otros mitos, incluso los heroicos –piénsese en el mito de Odiseo–, nos muestran que estamos muy lejos de estar solos. Estamos rodeados por una red de relaciones, no sólo con la familia y los amigos, sino también con dáimones útiles y dioses protectores. La naturaleza no es indiferente ni está muerta, sino

que está animada y personificada y es amable. Incluso el universo puede ser como era en la época medieval, lleno de dioses y resplandeciente de luz, en vez de los «espacios silentes» de Pascal. En resumen, es el ego heroico moderno el que siente que está solo; y el universo vacío y hostil es su reflejo.

El ego y el héroe

Lo que la psicología denomina *ego* está fundamentado arquetípicamente. Es, podríamos decir, el arquetipo del «impulso hacia la actividad, la exploración exterior, la respuesta al reto, el aprehender, alcanzar y extender».[432] Su estilo de conciencia radica en «sentimientos de independencia, fuerza y realización, en ideas de acción decisiva, autonomía, planificación, virtud, conquista (sobre la animalidad), y en psicopatologías de lucha, masculinidad abrumadora y determinación».[433]

Los mejores retratos del ego se encuentran en los mitos: los héroes. Aquiles, Sansón, Heracles, Edipo, Sigurd, Odiseo, Perseo, Parsifal; éstos son los héroes greco-romano-judeo-nórdicos que modelan la conciencia del ego de la cultura occidental. Y por eso es importante preguntarse qué héroe o héroes subyacen en el distintivo ego «científico» moderno, el ego que he estado llamando «ego racional», pero que ha sido diversamente denominado «ego heracleo», «ego puritano protestante nórdico» (Hillman) y «ego heroico ilustrado» (Midgley). Arquetípicamente, su trasfondo puede estar localizado en varios mitos, y el primero de éstos es el gnóstico, un término general aplicado a numerosas sectas que florecieron en los primeros siglos después de Cristo. Dichas sectas estaban

vagamente conectadas por su creencia en la importancia central de la gnosis, del conocimiento, en el sentido de una experiencia directa y existencial de la Divinidad.

Aunque el gnosticismo fue tildado de herejía por el cristianismo, era también una variante del cristianismo. La doctrina cristiana de que Dios descendió a la humanidad para salvar a los hombres corruptos es una versión invertida de la doctrina gnóstica de que los hombres corruptos tienen que ascender a la Divinidad para salvarse. El gnosticismo, en otras palabras, es una parte necesaria de la mitología total que rodea al cristianismo; y, si se suprime, retornará con otra apariencia. No es difícil observar que la ciencia es al menos parte de esa apariencia.

Por ejemplo, el mito gnóstico de Sofía, que existe con muchas variantes, puede ser esbozado de forma característica como sigue:[434] en el Principio, treinta Eones emanan de la pareja primordial, Abismo y Silencio. Cada Eón es una pareja divina masculino-femenina; y el Eón más joven, Sofía, se separa de su mitad masculina y empieza a buscar la gnosis –unión divina– a través de una «inteligencia deformada»: una engreída creencia en la infalibilidad de su propio intelecto. Esta hibris le hace caer desde el mundo divino al mundo del dolor y la oscuridad, donde se divide en dos. Su «sí-mismo superior» vuelve a su otra mitad, mientras que su sí-mismo inferior empieza a generar monstruos demoníacos a partir de los sucesivos estados de la mente: su pena, miedo, ignorancia, confusión y anhelo por alcanzar la unión divina se materializan como elementos del mundo creado (Sofía, «Sabiduría», es con frecuencia la personificación del *Anima Mundi*).

En cierto modo, por supuesto, este escenario es muy diferente de nuestro cosmos moderno. Pero, en otro, es

curiosamente similar. Los elementos primordiales son abstracciones: Abismo y Silencio caracterizan el espacio profundo de nuestro propio universo, o las condiciones anteriores al big bang. Los pares de Eones podrían ser el proyecto original de nuestros pares de partículas de leptones y bariones, de los que se formó la Creación. Pero, lo más importante, el mito de Sofía está detrás de nuestro cientifismo, cuya inteligencia deformada busca la verdad y, sin embargo, en su hibris, se aleja de la verdad. Su literalismo «crea» el mundo literal que luego se pone literalmente a investigar. Este patrón, proféticamente establecido en el mito de Sofía, se hace más explícito cuando el mito continúa: tan pronto Sofía ha creado el mundo a partir de su propia angustia, un demiurgo –un Eón crea-dor– llamado Jaldabaoth se materializa y toma tiránica posesión del mundo atormentado. Sofía es ahora prisionera en su propia creación.

Jaldabaoth es en cierto sentido hijo de Sofía. Es el paradigma del ego racional que, teniendo su fundamento en el alma, busca no obstante separarse del alma. Toma posesión de las imágenes del alma (la Creación de Sofía) y las hace literales; el encarcelamiento de Sofía en su propia creación significa la fijación del alma en sus propias imágenes cuando son literalizadas. La tarea de rescatar a Sofía de la prisión del literalismo le fue asignada a un Eón antitético a Jaldabaoth, una especie de gemelo bueno llamado Jesús, que eleva a Sofía desde el «mundo del terror», se convierte en su «esposo sagrado» y la lleva al Cielo. Aquí, pues, está la esperanza de que el ego racional tenga una vertiente redentora que pueda conectar de nuevo con el alma.

Gravedad

Hasta tal punto depende de la gravedad el retrato moderno del universo, que a ella se le atribuye el hecho de poner orden después del big bang. (En el lenguaje mítico de la cosmología moderna, fue la gravedad la que casó el espacio-tiempo con la materia.) Sin embargo, en la época medieval los efectos de la gravedad eran atribuidos a las almas. Todo, desde los guijarros a los planetas, tenía un alma, y toda alma tenía un *telos*, una intención u objetivo innatos. El roble era el *telos* de la bellota, que era atraída a la forma madura del roble. El *telos* de todos los metales imperfectos era el oro. Los objetos caían a tierra porque eran atraídos a su elemento natural: «volvían a casa». Así, todo se mantenía unido por su alma, o, en el pensamiento posterior del Renacimiento, las cosas estaban relacionadas entre sí por un alma subyacente, el Alma del Mundo.

Las almas fueron expulsadas en el siglo XVII. La ciencia mecánica declaró que el mundo natural carecía de alma y no era más que materia pasiva en movimiento. «Es impensable –escribía Newton– que la materia inanimada [...] actúe y afecte a otra materia sin contacto mutuo.»[435] Entonces, ¿qué mantenía todo en equilibrio y permitía a un cuerpo atraer a otro? Newton recurrió a la teoría de la atracción de Johannes Kepler para crear una teoría sobre las fuerzas gravitatorias que eran expresión de la voluntad de Dios, «un espíritu infinito y omnisciente en el que la materia se movía según leyes matemáticas».[436]

No sería sorprendente, dadas sus inclinaciones alquímicas, que Newton pensara en un espíritu más semejante a Mercurio que a Dios. En efecto, como Kepler, Newton y su teoría de la gravitación fueron sospechosos (a pesar de negarlo) de tratar de reintroducir «fuerzas ocultas» o

«almas»,[437] acusados de llevar a la ciencia de vuelta a los Tiempos Oscuros y condenados como irracionales hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando, finalmente, fueron aceptados por la mayoría.[438]

La misteriosa naturaleza de la gravitación fue dejada de lado. A pesar de la objeción de Newton, se supuso simplemente que la materia tenía un poder de atracción –aunque no debido, por supuesto, a ningún tipo de «alma»– y ésta es más o menos la manera en que la mayoría de nosotros imagina hoy la gravedad.

Einstein cambió completamente el cuadro. Concibió la gravedad no como fuerza, sino como campo. Pero no se trata de un campo en el espacio-tiempo; es un campo que contiene el universo entero, incluido el espacio-tiempo. Subyace a todas las cosas, y al espacio entre ellas. Así, por ejemplo, la Tierra no orbita ya alrededor del Sol porque sea atraída por la gravedad de éste; más bien, parece dar la vuelta al Sol porque el mismo espacio-tiempo en que se mueve es curvado por la masa del Sol.[439]

«El cosmos es como una red que cobra vida en el agua empapándose de ella; está a merced del mar que, al extenderse, va extendiendo la red hasta allí donde puede llegar, pues ninguna de sus hebras puede ser estirada más allá del lugar que le corresponde.»[440]

Si imaginamos el mar como el campo gravitatorio en el que se extiende el universo como una red, tenemos algo muy parecido a la imagen de Einstein. Pero la cita es en realidad de Plotino (IV, 3, 9); y él está describiendo la manera en que el universo se extiende en el Alma del Mundo y es abarcado por ella, y ése es el modelo del que está involuntariamente tomada la metáfora de Einstein.

La gravedad ha sido siempre entendida no en sentido científico, sino en sentido metafórico, como el «peso del

mundo». Las personas de cierto temperamento han sido siempre especialmente sensibles a la gravedad. Los gnósticos sentían en cada fibra de su ser la trampa mortal de la grosera y pesada materia. Era la gravedad la que hacía que su carne sofocante se apretara cada vez más en torno a la débil chispa del alma, lo único que podía escapar a la gravedad y volar de nuevo hacia su fuente en la luz divina.

Todo el universo newtoniano se puede leer como una recapitulación literal del cosmos gnóstico. Pues nadie comprendió mejor que los gnósticos la hostilidad de la materia y, sobre todo –principio clave de Newton–, su *inertia*. Nadie sintió más agudamente la *entropía* por la que el caos triunfa sobre el orden y por la que el universo corre atropelladamente hacia la muerte térmica.

Los gnósticos se negaron a colaborar con la materia y la gravedad. Eran ascetas que se apartaban de la naturaleza y vivían en lugares desiertos, donde podían alimentar las chispas del alma que estaban en peligro de extinción por el fango de la Creación. Su vida era una larga oración, un impulso hacia adelante de su alma a través del denso universo, para remontarse hasta su fuente en la luz de Dios. El viaje místico era una peregrinación iniciática, cargada de obstáculos, a través de numerosas esferas, a menudo identificadas con planetas gobernados por arcontes hostiles. El final del viaje era la gnosis, un conocimiento tan místico e íntimo como un matrimonio.

En comparación, el método científico como forma de saber apenas es conocimiento en absoluto. Es una herramienta innegablemente poderosa, pero su objetividad es una inversión deliberada de esa apasionada participación gracias a la cual realmente llegamos al conocimiento. Su desapego lo descalifica para el viaje esencial de autotransformación, sin el cual el conocimiento permanece vacío y

cerebral. La cognición mata la sabiduría, como el *voyeurismo* del astrónomo falsifica la visión del gnóstico.

Newton y Einstein

Así como la teoría de la evolución es, como vimos anteriormente, no tanto un avance sobre la creencia tradicional en la involución como su versión simétrica e invertida, así el universo einsteiniano es menos un desarrollo del newtoniano que su inversión imaginativa, como si fueran variantes uno del otro. En realidad, si el universo de Newton es una versión simétrica e invertida del Otro Mundo tradicional, el de Einstein es un retorno a él: un lugar de ensueño donde tiempo, espacio, materia y causalidad –los cuatro pilares del universo newtoniano– son puestos al revés.

Espacio y tiempo no son ya independientes y absolutos. Se combinan en el espacio-tiempo y son relativos. El tiempo fluye con ritmos diferentes para observadores que se mueven a velocidades distintas; reduce su velocidad cerca de objetos pesados (retrocede en los agujeros negros). El espacio mismo es curvo, y se curva más claramente en regiones de mayor gravedad. La materia simplemente ha desaparecido; los sólidos átomos newtonianos están en gran parte vacíos. La materia es intercambiable con la energía. La sustancia se disuelve en probabilidades y «tendencias a existir». La causalidad desaparece a niveles subatómicos. Se producen efectos que no tienen ninguna causa. Las cosas suceden espontánea o simultáneamente o de forma no localizada.

La no-localidad es la vuelta a una idea tradicional. En 1982 se demostró que las «partículas» de luz con un

origen común siguen actuando en sintonía unas con otras, independientemente de lo lejos que estén; este fenómeno se denomina no-localidad. Esto implica que «el universo entero, que se supone está en expansión desde el primer destello del Big Bang, es en su nivel más profundo un sistema holístico sin costuras en el que cada "partícula" está en "comunicación" con las demás "partículas", aunque estén separadas por millones de años luz».[441]

Esta unidad subyacente del universo es en esencia una idea mística. Especialmente la idea de una única red de partículas que interactúan es, por supuesto, un eco de las doctrinas estoicas y neoplatónicas relativas a la interconexión de todas las cosas en el Alma del Mundo, y de su origen último en el Uno, del que todas las cosas emanan.

El Alma del Mundo fue todavía más evidente durante los años noventa, cuando se puso de moda concebir el universo en términos de «información», un inmenso proceso informático, en realidad, del que la mente humana es un subproducto, una pieza que tiene el potencial de comprender el conjunto.[442] La «mente» o la «vida» no necesitan estar limitadas a la materia, sino que podrían estar basadas en «plasmas, energía de un campo electromagnético, dominios magnéticos en estrellas de neutrones»[443] y cosas parecidas. Podría haber una «supermente» que abarcase todos los campos de la naturaleza –una especie de «campo de campos»– que hubiera existido desde la Creación y convertido el caótico Big Bang en un cosmos ordenado. No es un Dios sobrenatural, sino, como señala Paul Davies en *Dios y la nueva física*, «una mente universal que dirige y controla, que se extiende por el cosmos y hace funcionar las leyes de la naturaleza», mientras nuestras mentes serían «localizadas "islas" de conciencia en el mar de la mente».[444]

Aquí hay otra reinvención del Alma del Mundo, en la cual participan las almas individuales, que también tienen acceso al conjunto. La diferencia, no obstante, es que el alma, con todo su poder imaginativo, se ha convertido en «mente», definida vagamente como un «superordenador», una superconciencia racional capaz de procesar una cantidad ilimitada de información. Algunos científicos «futuristas» son presa de extrañas fantasías de omnisciencia por las que la humanidad tendrá un día acceso a la totalidad de la «información» y se fundirá con la supermente.[445] Sin embargo, esto no se producirá místicamente, sino mecánicamente: habremos encontrado la manera de transferir nuestra mente a artefactos o sustancias más duraderas que el cuerpo, y así nos haremos inmortales. Esta adulteración literal de las ideas religiosas tradicionales para satisfacer el ego del científico a fin de perpetuarse a sí mismo apenas sería digna de mención si no fuera una fantasía muy extendida.

Cuanto más literalizamos el Otro Mundo, más misteriosas y potentes son las formas en las que se hace volver a los dáimones. Un buen ejemplo de ello serían esas extrañas anti-estrellas llamadas agujeros negros. Como modelos altamente comprimidos del universo de Einstein, parecen probar muchas de sus predicciones; o, por el contrario, como productos de una imaginación einsteiniana, son sin duda imágenes arquetípicas, existan o no literalmente (el posible agujero negro más cercano es Cisne X-1).

Singularidades

Un agujero negro es creado por una estrella que ha implosionado y se ha comprimido tanto por la gravedad

que todo el espacio entre sus átomos ha desaparecido. El resultado es una «singularidad», que puede tener solamente un kilómetro de ancho, pero con toda la masa y la fuerza gravitatoria de muchos soles. Nadie sabe, ni siquiera puede imaginar cómo es esa singularidad; todas las leyes de la física se quiebran en este punto. Un agujero negro no puede ser directamente observado, porque nada puede escapar de él, ni siquiera la luz, que, por decirlo así, se dobla hacia atrás completamente por la supergravedad de la singularidad. Su existencia se deduce de los movimientos erráticos de las estrellas que están a su alrededor y de otras circunstancias fortuitas, como los rayos X, emitidos por cualquier materia que es trabada, como sorbida por un gigantesco desagüe.

El agujero no es la singularidad. El agujero empieza en el «horizonte del acontecimiento», la zona alrededor de la singularidad de la que nada puede escapar. Todo lo que atraviesa ese horizonte es comprimido en la nada por la singularidad en una fracción de segundo. Sin embargo, debido a la naturaleza relativa del tiempo, que se detiene a la velocidad de la luz, todo lo que atraviese el horizonte, desde el punto de vista de un observador exterior, tardará un tiempo infinito en llegar al centro. Si pudiéramos observar a una nave espacial entrando en el agujero negro, parecería quedar «paralizada» en su interior. Sus ocupantes, mientras tanto, experimentarían una destrucción instantánea, a menos que... Se ha especulado sobre la posibilidad de que si una singularidad girara a la velocidad de la luz podría ser posible atravesarla, hacia... bueno, hacia otra cosa. Otro universo, tal vez. En cualquier caso, la idea de singularidad proporcionó a cosmólogos como Stephen Hawking y Roger Penrose, en los años sesenta, un modelo para el origen del Big Bang. Solucionaba el

problema de lo que existía «antes» del Big Bang porque, con el espacio-tiempo curvado infinitamente en el punto de la singularidad, el tiempo aún no existe y el espacio se contrae en un punto.

Es fácil observar que cualquier cosa que sea un agujero negro es un nexo complejo de resonancias míticas. Es un Otro Mundo donde todo está, como de costumbre, invertido y donde, como ocurre en el país de las hadas, el tiempo se deforma (un segundo se convierte en un año o viceversa). Sin embargo, es también una zona daimónica, un portal al Otro Mundo, a «otro universo» (en el que el agujero negro se invierte y aparece como «agujero blanco»). Es invisible, pero no obstante su influencia, como arquetipo –como un dios–, es tanto más poderosa por ser invisible, desconocido e incognoscible. Lo mismo que Hades, que nos arrastra a una muerte que a la vez es vida en otro mundo.

Como un daimon en un cosmos sin alma, un agujero negro sólo se puede manifestar demónicamente, como una diosa devoradora o un monstruo semejante a Caribdis, que hace pasar rápidamente al olvido todo cuanto está en sus proximidades. Es incomparablemente más pequeño que una estrella –incluso más pequeño que una enana blanca–, pero su poder es inconmensurablemente mayor. Es cambiante en su forma; Hawking y otros han propuesto agujeros negros tan pequeños como un núcleo atómico. Es como el *sol niger*, el sol negro de la alquimia. Es una imagen materialista del Dios de la *via negativa*, el Dios Desconocido que habita en el abismo insondable. Es una imagen negativa del Uno amado por los neoplatónicos.

21
La sangre de Fafnir

Puesto que el ego heroico tiene su fundamento en el alma y no puede, en definitiva –por mucho que lo intente–, separarse de ella, puede entenderse como una manera de imaginar, aunque esa manera sea, por decirlo así, antiimaginativa. Nos proporciona ese sentimiento individualista que tanto valoramos los occidentales, esa literalidad que parecemos necesitar para sentir que el mundo es realmente real. Sobre todo, quizá, es esa parte de la psique que se imagina profundamente en la separación, la unicidad y la soledad.

El nacimiento del ego heroico es descrito a veces en los mitos como una Caída, como la de Adán y Eva. Es un pecado ir contra Dios y buscar la autodeterminación; pero es necesario cometer este pecado –oh, *felix culpa*– si debemos ser libres y después ponernos libremente al servicio de Dios. Es la reduplicación de la Caída lo que es pernicioso, –el endurecimiento del ego heroico en un único estilo rígido que excluye completamente a Dios, junto con cualquier otra realidad que no sea literal.

El buitre que come hígado

La tragedia griega más antigua que tenemos –*Prometeo encadenado*, de Esquilo– es la historia de una Caída. Prometeo es un titán que roba el fuego a los dioses y es castigado por Zeus, que le encadena a una roca en las montañas del Cáucaso, donde su hígado es desgarrado cada día por un buitre y renovado cada noche. La obra presenta al héroe trágico como el que desafía a los dioses, definición que servirá a los escritores de tragedias posteriores. Admiramos al héroe porque quiere ser libre para así poder forjar su destino; nos hace estremecer porque es culpable de hibris, el orgullo espiritual que consiste en creer que uno es autónomo, libre de los dioses, casi un dios en sí mismo. En la época moderna la mayoría somos, aunque más modestamente, culpables de lo mismo.

El héroe clásico tiene un progenitor divino. Es mitad hombre, mitad deidad. Cuando se elimina a los dioses, la mitad divina del hombre es totalmente asumida por la mitad humana. Psicológicamente, decimos que el ego sufre una afluencia de contenidos inconscientes que es incapaz de acomodar, a menos que se infle a sí mismo drásticamente y se arrogue poderes arquetípicos que deberían ser mantenidos a distancia, porque son propiedad de los dioses. Ésta es la hibris del ego, su *folie de grandeur* y, en definitiva, su megalomanía. Pero por más poder que acumule el ego, nunca está satisfecho, siempre es impulsado más allá por el hambre sin límites, semejante a la de un buitre, que le corroe.

«El único mito con que la edad moderna ha contribuido a la civilización»[446] es muy semejante al relato admonitorio de Prometeo. Creció en torno a una figura histórica, un mago menor del Renacimiento, y se fue mi-

tologizando cada vez más, extendiéndose, mediante opúsculos, hasta llegar a obras morales y a representaciones de marionetas. La historia fue adaptada por Christopher Marlowe en su obra *Doctor Faustus* (1591), y por Goethe en su larga tragedia alquímica *Fausto* (1774?-1831).

Se suponía que el Johann Fausto original había sustituido la tradicional búsqueda del conocimiento como gnosis, propia del mago, por el conocimiento como poder y gratificación, raíz mítica, quizá del cientifismo, más que de la ciencia; pues el alma de Fausto no se pierde involuntariamente, sino que es deliberadamente vendida al Diablo. Fausto elige negar el alma, a la que no le queda por tanto más elección que regresar al final como los demonios que le arrastran al Infierno.

Heracles en el mundo inferior

Por otra parte, James Hillman ha identificado el trasfondo arquetípicode nuestro ego moderno occidental como Heracles (el Hércules romano).[447] No puede soportar dáimones ni imágenes. No puede pensar en la muerte. Sus doce trabajos están en gran parte dedicados a matar o esclavizar a los animales fabulosos que encarnan los poderes ultramundanos de la imaginación. Sólo Heracles limpiaría los establos de Augias, una imagen del alma donde se gestan imágenes en el calor y la putrefacción.

Su actitud hacia el Mundo Inferior, tan crucial para entender cualquier relación con el alma, es lo que ahora se denominaría disfuncional. Donde otros héroes van a ser iniciados o instruidos, Heracles se comporta violentamente. Garrote en mano, obliga a Caronte a que le ayude a cruzar el río Éstige. En la otra orilla, las sombras de los

muertos huyen de él, aterradas, igual que nuestras imágenes del sueño huyen de nosotros cuando despertamos nuestro ego racional. Hermes, guía de almas, conduce a Heracles hacia abajo, por supuesto, no sin cierto desconcierto, pues cuando Heracles saca su espada ante la aparición de la gorgona Medusa, tiene que señalar amablemente a Heracles que se trata de un fantasma, una imagen a la que no se puede matar literalmente. Esto no impide a Heracles luchar con los pastores del Hades ni dar muerte a su ganado para alimentar a las sombras con sangre: un intento de literalizarlas de vuelta a la vida. Finalmente, arrastra al guardián del Hades, el perro tricéfalo Cerbero, al mundo de la luz diurna al cual no pertenece.

Heracles parece incapaz de imaginar. «En vez de morir metafóricamente, como exige la iniciación, mata literalmente, incluso atacando a la misma muerte (hiere a Hades en el hombro)»,[448] escribe Hillman. En efecto, el mito menciona que Heracles pidió específicamente ser iniciado en los Misterios de Eleusis antes de su último y peligroso trabajo: la captura de Cerbero. Sólo la iniciación, asimilándonos a la muerte, nos permite pasar libremente al Mundo Inferior. Pero se le negó el permiso, o, como afirman algunas variantes del mito, se le permitió solamente participar en los Misterios menores (que se fundaron especialmente por su causa).

La falta de iniciación es desastrosa. Significa que Heracles sigue siendo un asesino de dáimones, que niega constantemente la imaginación, el Mundo Inferior y la muerte. Y éste es precisamente el patrón del ego racional. Los dáimones lo ponen furioso porque su cordura requiere algo «real» que pueda aporrear con un bastón. «Por eso ataca a la imagen y echa a la muerte de su trono, como si el conocimiento de la imagen implicara la muerte del ego [...].

Heracles en el Hades nos muestra que la iconoclasia [destrucción de imágenes] es el primer paso del asesinato.»[449]

La forma heraclea de comportarse no es la única posible. Otros héroes representan otros estilos de ego, especialmente otras maneras de relacionarse con las imágenes del alma, que se expresan en sus relaciones con las mujeres: Perseo y Andrómeda, Orfeo y Eurídice, Cadmo y Harmonía, Jasón y Medea, etc. Odiseo tiene una mujer fiel, Penélope, que le espera mientras él está perdido y errante; pero él tiene también relaciones intensas con otras mujeres de muy distintas características: la inocente Nausica, la bruja Circe, la diosa y hechicera Calipso y, sobre todo, la propia diosa Atenea, que le guía y le protege de la ira de Poseidón, a quien ha ofendido. «Él reconocía a todas esas mujeres», concluye el canto 22 de la *Odisea.*

El epíteto de Odiseo, *polytropos*, que significa «de muchas vueltas» o «girado de muchas maneras por muchos lugares», sugiere su flexibilidad y capacidad para adoptar muchas posturas y perspectivas, para relacionarse con el alma, y con las mujeres, de múltiples maneras. No es fuerte como Heracles, ni siquiera como Áyax y Diomedes. Él no tiene un ejército, como Aquiles y Agamenón. Solamente contribuye con un barco en la guerra de Troya. No es aficionado a la guerra, y es capaz de fingir locura para evitar participar en la batalla. Se le dan siempre los epítetos de «astuto», «hábil», «artero». Se viste como un mendigo cuando vuelve a casa disfrazado, como en un cuento de hadas clásico donde el mendigo es realmente el rey. Puede ser convencionalmente heroico, pero está también contento de no serlo, de ser solamente humano (rechaza la oferta de inmortalidad de Calipso).

Cuando Odiseo llega al Mundo Inferior, no necesita ninguna iniciación violenta, ningún desmembramiento.

Es como si ya estuviera adaptado a él. Va allí solamente a aprender ciertas cosas. Aunque, realmente, él no va allí; más bien convoca al Mundo Inferior para que vaya a él, llenando una zanja con sangre de ganado para que los muertos puedan beberla y adquieran de ese modo la suficiente sustancia temporal para hablar con él.

El hueso carbonizado del tobillo

Como Heracles, el héroe germánico Sigfrido ha sido durante siglos un modelo indudable del prototipo heroico. Pocas veces habremos pensado que tal vez no fuese bueno ser como él. En la versión escandinava de su mito, donde recibe el nombre de Sigurd, mata al dragón Fafnir, que guarda el tesoro, y se baña en su sangre. La sangre confiere invulnerabilidad; pero ésta no empapa un diminuto punto de la espalda de Sigurd, donde ha caído una hoja de tilo. Como la fuerza de Heracles, la inmunidad sobrehumana de Sigurd es un signo heroico, un paralelo exacto de la inmunidad de Aquiles en el mito griego.

La madre de Aquiles, la diosa Tetis, puso al fuego su cuerpo para consumir sus partes mortales. Habría muerto como sus seis hermanos mayores si su padre Peleo no le hubiera sacado del fuego y sustituido el hueso carbonizado de su tobillo por otro del esqueleto de un gigante.[450] Otras versiones dicen que Tetis le bañó en el Éstige, lo que le hizo invulnerable salvo en el lugar del talón por donde le había sujetado.

Ser invulnerable es una bendición ambigua. Significa que uno no deja que nada le afecte. Significa que se es inmune tanto a la muerte literal como a la muerte metafórica de la iniciación. Estás apresado por tu propia perspec-

tiva heroica, limitado a una sola perspectiva y esto, casi por definición, implica un rígido ego racional, acorazado contra la muerte, donde «muerte» significa cualquiera de las perspectivas del alma, como la que el héroe debe adquirir durante la iniciación. El ego racional niega siempre la muerte, igual que el puritano fija sus ojos en la vida eterna y el científico sueña con perpetuar en las máquinas una conciencia humana inmortal.

Pero, volviendo a Sigurd... Como Heracles, elude específicamente la iniciación. Y tan pronto mata al dragón recibe el equivalente a la llamada del chamán: un llamamiento del Otro Mundo en la forma de Brunilda, una hermosa valquiria, una de las doncellas guerreras de Odín. Ella espera en una torre rodeada por un muro de llamas que sólo Sigurd puede abrir gracias a su caballo mágico, antepasado de los «caballos del espíritu» de los chamanes. Naturalmente, se enamoran. Sigurd deja luego a Brunilda para llevar a cabo las intrépidas hazañas que le han de hacer digno de ella. Aquí deberían comenzar las duras pruebas de la iniciación, que desmembrarían su ego racional y su perspectiva literal para reunirle con su alma. Pero nada semejante sucede. Sigurd olvida a Brunilda y se casa con un ama de casa llamada Gudrun.

He descrito con más detalle la pérdida del alma de Sigurd y sus terribles consecuencias en *Daimonic Reality*. Baste decir aquí que Brunilda es engañada para que se case con Gunnar, hermano de Gudrun y hermano de sangre de Sigurd. El día de su boda, Sigurd recuerda súbitamente todo. Brunilda, su amor verdadero, le pide que huya con ella, pero él se niega a causa de su deber para con Gudrun y Gunnar. Esa acción presagia la prioridad que el ego protestante nórdico concede a la ética sobre la erótica. Aunque una vez olvidara a Brunilda, Sigurd la

rechaza ahora deliberadamente. Rechazar la propia alma es separarse de la misma fuente de la vida. Sin embargo, es imposible separarse del alma. Y por eso Brunilda no tiene otra opción que reunirse con Sigurd en el Otro Mundo; así, Brunilda maquina su muerte. Le dice a Gunnar que Sigurd quiere matarle. Y Gunnar convence a su hermano menor para que mate a Sigurd hiriéndole con una espada en el único lugar vulnerable de su espalda.

El sueño de Baldur

No deja de ser sorprendente que la perspectiva literalista que niega el mito esté representada en el mito; podríamos decir contenida imaginativamente en el mito, allí donde no puede literalizarse a sí misma y así provocar estragos heracleos en el reino de las imágenes. Sin embargo, que el impulso literalizador del ego racional lo lleva finalmente fuera del mito, a la realidad, es algo que el mundo moderno atestigua sobradamente. A veces, lo que se representa en la esfera heroica recapitula, de forma diferente, lo que sucede en la esfera divina. Ya vimos algo semejante en *La violación de Lucrecia*, de Shakespeare, en donde se volvía a representar en el plano humano lo que ya había sucedido en el plano mítico con *Venus y Adonis*. Análogamente, el mito de Sigurd es un eco de otro mito que pertenece a los dioses más que a los héroes, cuya simetría con el primero, junto con las inversiones habituales, ya sugiere que se trata de variantes recíprocas.

Pienso en Baldur, quien, igual que Sigurd, es un «héroe solar»; es lo que más se acerca a un dios solar en la mitología nórdica, descrito siempre como hermoso, luminoso y radiante.[451] Su hermano gemelo Hod es su opuesto:

ciego, lento, un dios de la oscuridad. La muerte de Baldur es la mayor tragedia que podía acontecer a Asgard, pues pone en movimiento la cadena de acontecimientos que lleva al *ragnarok*, el conflicto final del mundo.

En *Baldrs Draumar* («El sueño de Baldur»), un poema de las *Edda*, se nos dice que Baldur tenía sueños ominosos que alarmaron a los dioses (presuntamente se trataba de premoniciones de su muerte). Su madre Frigg obtuvo, como consecuencia, la promesa de que nada en el mundo dañaría a Baldur. Menos el muérdago. Pero ¿cómo algo tan pequeño e insignificante podía dañar a alguien? Sin embargo, un día, cuando los dioses estaban jugando, lanzando cosas a Baldur por el placer de verle caer al suelo sin hacerse daño, Loki se acercó a Hod y le propuso que participara en el juego. Quizá Loki estaba irritado por la ostentación de los dioses de la invulnerabilidad de Baldur; tal vez se tratara sólo de su acostumbrada malevolencia gratuita; el caso es que puso un dardo hecho de muérdago en la mano de Hod y le incitó a probar su puntería. Hod lanzó el dardo y Baldur cayó muerto.[452]

Podemos ver paralelismos con Sigurd, que es invulnerable salvo allá donde cayó la hoja de tilo. Baldur es invulnerable no en sí mismo, sino porque todo lo que está fuera de él acepta no dañarle, excepto el muérdago. Es una especie de versión al revés de Sigurd. Tal vez esas figuras perfectas y radiantes como el sol estén siempre condenadas porque son inseparables de sus propias sombras, las cuales, como inevitables pesadillas, siempre intentan debilitarlas y arrastrarlas hacia abajo, hacia la oscuridad y la muerte.

La diminuta zona vulnerable de la piel, la pequeña raja en la armadura del héroe, son el lugar por donde puede penetrar la muerte. La muerte no es, recordemos,

algo opuesto a la vida, sino el corolario del nacimiento. La muerte es otra clase de vida, la vida del alma. El lugar débil e insignificante –la herida, la cicatriz, el talón de Aquiles– es a menudo, desde el punto de vista del alma, lo más significativo. Solamente lo ignora o desprecia el héroe heracleo que existe en nosotros, y así desdeña el sueño sobre la picadura del insecto, el escarabajo aplastado, la diminuta mancha en la alfombra, la gota de sangre en la nieve, la úlcera irritante del labio, el mínimo escape de agua en la tubería, la pérdida de fuerza del pelo cortado. Pero es en esos pequeños detalles –pequeños dáimones– donde el alma está más presente; o es a través de esas minúsculas hendiduras en el tejido de la realidad por donde podemos viajar, o ser súbitamente arrojados al Mundo Inferior.

Los encuentros con los sidhe incluyen con frecuencia un «toque» o un «golpe» que nos deja doloridos, marcados, incluso algo atontados. El contacto con los ovnis o «alienígenas» incluye con frecuencia el impacto de un rayo de luz o el rayo de una pistola, que deja al contactado mareado, enfermo, desorientado, «tocado», entumecido o iluminado. Los chamanes conocen su vocación precisamente por mediación de esos golpes súbitos. Todos ellos son «sanadores heridos». Una vez que recibimos el golpe de los dioses, somos llamados a curarnos a nosotros mismos mediante un viaje al otro mundo, un descenso a las profundidades.

Todos los acontecimientos daimónicos son así. Están en la frontera entre los mundos; podemos rechazarlos ignorándolos, ridiculizándolos, «explicándolos»; o podemos seguirlos hacia abajo hasta la imaginativa casa del tesoro de Hades, pues todo lo que parece especialmente trivial o absurdo a veces puede ser el mejor camino hacia una visión profunda.

22
LOS MITOS DEL MAQUINISMO

Mientras estaba considerando el efecto literalizador del telescopio en el universo, empecé a preguntarme si otras invenciones técnicas no tenían un efecto similar. O, como en el caso del telescopio, me preguntaba si tal vez fuera al revés: si acaso la tecnología fuera el efecto, más que la causa, del creciente literalismo. Pero probablemente, la innovación técnica y la literalización son sincrónicos, pues cada uno implica al otro y se refuerzan mutuamente. En cualquier caso, me preguntaba por las tres invenciones más significativas del Renacimiento, poco antes de que apareciera el telescopio.

El reloj, la brújula y la imprenta

La invención del reloj mecánico cautivó a Europa. Tenía dos características sobresalientes. En primer lugar, funcionaba por sí mismo. Esto impresionó tanto a la mente occidental que no sólo proporcionó un nuevo modelo de mecanismo de relojería del universo, sino que también nos invitaba a creer que el modelo era una des-

cripción literal: así, el modelo de mecanismo de relojería del universo se convirtió en el universo mismo.

Gran parte del encanto de la maquinaria del reloj se debía a su imitación del animismo: máquinas automotoras que parecen tener alma. De este modo, el mecanismo reemplazó de forma generalizada a la vieja visión de la naturaleza como algo animado y se convirtió en modelo para las obras de la naturaleza, cuya alma era ya superflua, del mismo modo que el materialista considera que el alma sobra como requisito para los cuerpos mecánicos, completamente materiales.

La segunda característica clave del reloj fue su capacidad mágica para aprehender al más huidizo de los dioses: el Tiempo. De repente el tiempo se desprendía de los ritmos cíclicos de la naturaleza para convertirse en algo separado, visible, lineal. También nosotros nos separamos del tiempo. En lugar de vivir con el tiempo –con el pasado como asunto de la imaginación y la memoria, y los antepasados, incluso el Edén, confortablemente próximos a nosotros–, nos sorprendimos arrastrados por un tiempo objetivo cuyos relojes miden fríamente las generaciones y que, como el telescopio, empujan el pasado hacia atrás a distancias precisas, pero remotas. El tiempo fue siempre metafórico –«una imagen móvil de la eternidad», decía Platón–, hasta que los relojes lo hicieron literal.

También la brújula parecía moverse mágicamente por sí misma. Como un pequeño daimon, nos guiaba más allá del borde de los mapas y nos permitía entrar en el Otro Mundo sin perdernos. Pero el auténtico significado del Otro Mundo es que debemos perdernos a nosotros mismos en un sentido para encontrarnos en otro. Las nuevas brújulas hicieron el Otro Mundo mensurable, lo hicieron

un lugar real, lo transformaron en este mundo. El espacio imaginativo se literalizó en la geografía.

El reloj nos dio una sensación de poder controlar el tiempo, un punto arquimediano desde el cual podíamos liberarnos de la esclavitud del ritmo natural. La brújula hizo más o menos lo mismo con el espacio, al liberarnos de la tiranía de lo desconocido, de no saber dónde estábamos. Ambos inventos fueron fundamentales para el sentimiento renacentista de expansión y control humanos. La tercera innovación clave, la imprenta, resumió y compendió esta sensación de un mundo abierto. En particular, aumentó la capacidad de leer y escribir, lo que redujo la dependencia de una elite letrada y fomentó la libertad individual.

Pero la imprenta disminuyó la riqueza de la cultura oral. La grisácea letra impresa era enemiga del colorido discurso. Promovió la idea del hecho objetivo «en blanco y negro», ante el cual el tejido oral tradicional de hechos y ficciones, literal y metafórico, empezó a parecer meramente subjetivo, imaginario e insustancial. (La verdad tradicional, recordemos, fue polarizada por la cultura occidental en hecho literal y ficción metafórica, quedando esta última descartada en favor del primero.) Incluso empezamos a dudar de nuestros recuerdos cuando los contradice la letra impresa. Recordar se convirtió en un arte moribundo. Los bardos, que podían recitar poemas que duraban tres días, fueron reemplazados por libros. Nuestras variadas imaginaciones sobre el pasado fueron fijadas en versiones únicas y definitivas. El mito dio paso a la historia; la memoria misma fue convertida en literal por la maquinaria.

Las máquinas son ahora más «mágicas» que nunca desde el momento en que llegaron a ser electrónicas. Los ordenadores han ofrecido un modelo nuevo para el cere-

bro. Hablamos alegremente de nuestra actividad mental en términos de «programación neuronal» o de circuitos cibernéticos. Tales metáforas son útiles para imaginaciones posteriores. Por ejemplo, podemos empezar a preguntarnos si «almacenamos» la memoria en «bases de datos» o si el cerebro «se retroalimenta». El problema con esas metáforas surge cuando mueren. Una metáfora muerta es una metáfora que se toma literalmente. Tenemos la tentación de identificar el cerebro con un ordenador, igual que en su momento llegamos a creer que el universo era la máquina con la que se le había comparado. Esta clase de abuso se desliza por todas partes. Atribuimos conciencia e intención a las interacciones químicas que se producen en nuestro ADN cuando utilizamos palabras como «comunicación» e «información»; «como si decir que el "ADN contiene la información necesaria" fuera algo tan evidente como que contiene el carbono y el hidrógeno necesarios».[453]

Por qué las tribus rechazan la tecnología

Cuando el fútbol fue introducido entre los gahuku kama de Nueva Guinea, éstos jugaban los partidos necesarios para que el número de derrotas y victorias entre los dos equipos fuera el mismo.[454] Las culturas tradicionales desean unidad y equilibrio, en lugar de cambio. Ésta es una de las principales razones por la que se resisten al desarrollo y a su epítome, la tecnología. Su «rechazo de la historia»[455] significa que pueden vivir de la misma manera durante milenios –pensemos en la cultura de los aborígenes australianos, con 40.000 años de antigüedad, tan opuesta a los tan solo cuatrocientos años de la cultura occidental, cuyo verdadero principio ha sido el cambio.

Esta actitud conservadora hace vulnerables a las culturas tradicionales frente a ese chovinismo que todavía existe en algunos rincones (y no sólo rincones) de las sociedades occidentales: cualquier extranjero es considerado sucio, torpe, bárbaro, o acaso una bruja, probablemente subhumana. «Por el contrario la estructura social interna tiene un tejido más apretado, una decoración más rica, que en las civilizaciones complejas –señala Lévi Strauss–. Nada en ellos queda al azar, y el doble principio de que hay un lugar para todo y de que todo debe estar en su lugar impregna la vida moral y social. También explica por qué las sociedades con un nivel tecnoeconómico muy bajo pueden experimentar un sentimiento de bienestar y plenitud, y por qué todas creen que ofrecen a sus miembros la única vida digna de ser vivida.»[456]

Otra razón por la que las sociedades tradicionales se resisten al desarrollo es su relación con la naturaleza. Ya hemos visto que ellos, igual que nosotros, distinguen entre naturaleza y cultura, y dan un elevado valor a las artes civilizadoras que les han sido dadas a conocer por el héroe cultural mítico. A diferencia de nosotros, no suscriben una creencia en la prioridad incondicional de la cultura sobre la naturaleza, inherente a nuestra idea de desarrollo. Para ellos, la naturaleza no es precultural y subhumana, sino el hábitat sobrenatural de sus antepasados y dioses. No resulta sorprendente, pues, que una técnica o herramienta que interfiera en su relación con la naturaleza, o la altere, sea rechazada.

Una tribu como los menómini, de la región de los Grandes Lagos, era perfectamente consciente de que había técnicas agrícolas, como el arado, que les habrían dado una mayor abundancia de su alimento básico, el arroz silvestre. Sin embargo, se negaron a utilizar tales técnicas porque te-

nían «prohibido herir a su madre la tierra».[457] Otras culturas han rechazado mejoras técnicas debido a la ruptura que provocarían en sus estructuras, intrincadamente tejidas con sistemas de metáfora y analogía. Por ejemplo, la alfarería de los dowayos es notoriamente pobre, y se beneficiaría mucho de una técnica de semihorno de cocción. Ellos se niegan tenazmente a introducir este método y siguen amontonando sus cacharros y secándolos al fuego con escaso grado de eficacia, porque este proceso corre parejo con el «amontonamiento» de los candidatos a la circuncisión.

El cambio de un elemento en el sistema analógico desintegra el conjunto. Cuando los yirís yorontos del norte de Australia adoptaron hachas de hierro, sin duda más avanzadas, perdieron todas sus instituciones económicas, sociales y religiosas, que estaban ligadas a la posesión, uso y transmisión de hachas de piedra.[458] De manera análoga, no hay duda de que los inventos técnicos del Renacimiento –sus relojes, telescopios y brújulas– contribuyeron en gran medida a la desintegración del preciso sistema de correspondencias y jerarquías que constituían el cosmos medieval.

Allí donde las herramientas han encontrado un lugar en las sociedades tradicionales, habitualmente son manejadas por los hombres. Esto no se debe, como se supone con frecuencia, a que los hombres sean físicamente más fuertes que las mujeres, sino a que la oposición naturaleza/cultura es homóloga a la oposición femenino/masculino (es decir, naturaleza: cultura:: femenino: masculino). Por consiguiente, las actividades que requieren contacto directo con la naturaleza, como trabajar el huerto o el jardín, o con productos naturales, como la alfarería y el tejido, se reservan a las mujeres. En cuanto las relaciones con la naturaleza exigen la intervención de la cultura en forma de herramientas o maquinaria (al menos por encima de cierto nivel de com-

plejidad), son asumidas por los hombres. Las mujeres plantan y tejen; los hombres trabajan con la segadora de césped.

Tekhne como arte

La palabra «tecnología» procede del término griego *tekhne*, que no significa «aplicación de la ciencia», sino más bien lo contrario: «arte». Fue *tekhne* lo que utilizó el demiurgo de Platón cuando creó nuestro cosmos, en concordancia con la versión ideal que ya existía en el mundo inteligible de las formas. Pero *tekhne* no implica nuestra noción moderna de «bellas artes»; era destreza o habilidad, una amalgama de arte y ciencia, quizá como lo que practican todas las sociedades tradicionales.

No hay ninguna razón técnica por la que las culturas tradicionales no deban desarrollar una tecnología avanzada; después de todo, nosotros lo hicimos, y, sin duda, los griegos tenían los conocimientos para hacerlo. Pero se habrían sentido desconcertados por nuestra tendencia a dominar la naturaleza, que habrían considerado blasfema. Su tecnología se detenía en el nivel de los artefactos y herramientas, que seguían siendo personales y compartían el alma de sus propietarios, con quienes a menudo eran enterrados a su muerte. Nuestra tecnología siguió adelante para convertirse en una especie de fuerza independiente, divorciada del alma, una maquinaria que no sólo desacralizaba la naturaleza, sino que únicamente podía surgir de un pueblo para el que la naturaleza ya no era sagrada. Las máquinas transforman el poder daimónico en fuerza literal. Nos inducen a creer que podemos liberarnos de la naturaleza a través de una cultura autosuficiente. Es decir, nos tientan con la hibris. El peligro es

que ese orgullo antecede a una caída: la de la esclavitud respecto a la misma maquinaria que creamos para liberarnos.

Nuestras tecnologías más populares fueron descritas a menudo como «mágicas» cuando aparecieron por primera vez. En realidad, son literalizaciones de la magia. Tratan de simular mecánicamente (electrónicamente, etc.) los poderes sobrenaturales asociados tradicionalmente con los dáimones o sus homólogos humanos, los chamanes.

Las pistolas y las balas ofrecen la posibilidad de hacer ocultamente daño a distancia; la telefonía y la radio proporcionan la capacidad de comunicar telepáticamente a grandes distancias (el telescopio es una especie de clarividencia, una manera de ver lo que sucede en la lejanía); los rayos X y la cirugía literalizan la capacidad del chamán de «ver dentro» de sus pacientes, de diagnosticar su enfermedad y extraer, manualmente o absorbiéndola, la causa de la enfermedad. Sobre todo, los poderes supremos del chamán son su capacidad de volar, de viajar a voluntad al Otro Mundo y traer una descripción de él, y su iluminación. Estos tres poderes encuentran sus homólogos literalizados en los aviones, la televisión y la electricidad, respectivamente.

Desde el antiguo descubrimiento de que el ámbar (el *élektron* griego) puede transportar la carga misteriosa que ahora denominamos electricidad estática, hemos especulado sobre la posibilidad de un extraño poder inherente al mundo. De la misma manera que los imanes naturales se creían habitados por almas, ese poder era esencialmente un poder espiritual que, no obstante, poseía un aspecto material que podía penetrar dentro de nosotros, por así decirlo, y afectarnos. En pocas palabras, era un poder daimónico similar, si no idéntico, al Alma del Mundo, que, después de todo, tiene exactamente ese atributo de mediar entre los mundos espiritual y sensorial.

A principios del siglo XVIII se investigó como electricidad. Aunque los científicos estaban convencidos de que era una fuerza natural, el simbolismo y gran parte de la nomenclatura utilizada para describirla procedía de la alquimia. La electricidad era «el fuego etéreo», el «fuego quintaesencial», la *medicina catholica*, la medicina universal, y «lo que todos desdeñan y se encuentra en todas partes». Que ya había sido entendida en un doble sentido, al igual que la piedra filosofal, como elixir o panacea y como «fuego», lo prueba «el uso completamente promiscuo de electroterapias en el tratamiento de algunas enfermedades desde mediados del siglo XVIII hasta bien entrado el nuestro».[459]

Pero fue en su condición de «fuego», o fuente de luz, como la electricidad captó particularmente la imaginación. Esto se debió a que tradicionalmente se distinguían dos clases de luz: primero, la luz natural del sol y el fuego; y segundo, una «luz de la naturaleza», una luz interior o espiritual que podía brillar de repente en la noche más oscura y rodeaba todo encuentro o visión (como sigue ocurriendo hoy en las apariciones de fantasmas, ángeles, Vírgenes, ovnis, etc.). Metafóricamente se identifica más con la luz de la luna o las estrellas, que con la del sol.

La electricidad se identificó al principio con esta luz de la naturaleza. Pero a medida que fue cayendo bajo el control de la ciencia, su naturaleza evasiva y volátil se tornó, como dice la alquimia, fija. Sus propiedades místicas desaparecieron en la destilación, y quedó sólo la escoria de la luz ordinaria. Se podría decir que la iluminación fue literalizada en mera luz, cuyo brillo y tosquedad profanos eran hostiles a la oscura luz secreta y sagrada en que tiene lugar la iluminación verdadera.

El encanto de la televisión

El extraño poder de la televisión para hacernos adictos a ella se deriva del hecho de ser una literalización de la imaginación. Nos ofrece visiones artificiales y un sustituto adulterado de Otros Mundos. Miramos fascinados a la «gente pequeña» en la pantalla, pero sus imágenes no son, como en las auténticas experiencias imaginativas, más reales que la realidad cotidiana, sino menos. Corresponden al estado de «vaga ilusión infestada de imágenes»,[460] la *eikasía*, que Platón describe como la percepción de los prisioneros que están obligados a mirar fijamente a la pared del fondo de su caverna, en la que oscilan meras sombras de la realidad: «la forma más baja e irracional de conocimiento»,[461] como la denomina Iris Murdoch.

Esto es lo más pernicioso de la televisión. No es el contenido de sus programas, que en su mayor parte literalizan la psicopatología del mito –culebrones interminables sobre «mundos inferiores» de enfermedades y crímenes, hospitales y policías, sexo y muerte, que excitan y trivializan–, sino, más bien, la forma misma de la televisión, el propio medio, cuyo naturalismo falsifica la realidad. Escribo esto con emoción porque yo mismo soy un adicto crónico a la TV, a quien le resulta difícil apagar el aparato incluso a las dos de la madrugada, cuando estoy muerto de cansancio y no hay más que basura en cualquiera de los canales que sintonice. ¿Cómo puede ser esto?

Mientras nos alimentamos con imágenes que no son, como diría Platón, representaciones de formas eternas, que no son, como podríamos decir nosotros, arte, seguimos sin alimentarnos, es decir, nuestras almas siguen sin alimentarse. Deseamos ardientemente más y más imágenes; tenemos que quedarnos ante el aparato hasta el final

de la historia, sin que importe lo banal o predecible que pueda resultar, con la esperanza de que nos dé esa satisfacción que nos proporciona el contacto con un auténtico Otro Mundo, sea a través de nuestra imaginación o de la de otros. Pero la televisión no puede proporcionar eso. Cuanto más la miramos, más enfermos nos sentimos ante el exceso de imágenes precocinadas, recalentadas, ante la «proliferación interminable de imágenes sin sentido».[462]

No quiero que mis observaciones sobre la tecnología suenen a una diatriba ludita. No estoy contra la tecnología, y, como la mayoría de la gente, tengo razones para estarle agradecido de muchas maneras. Sólo quiero reconocer que cuando está divorciada de la *tekhne* –lo que supone también el divorcio de las raíces imaginativas de todo esfuerzo técnico–, la tecnología puede conducir a un tipo de proliferación maníaca, que es la contrapartida de la inflación de nuestro ego colectivo y de la pérdida del alma. Queremos siempre *más* para satisfacer nuestro deseo –más máquinas, más imágenes y, ahora, más «información»–, como si este «más» cuantitativo pudiera llenar el doloroso vacío; como si «información» fuera conocimiento.

Éste es el inconveniente de una red de información mundial (www). Por útil que pueda resultar esta herramienta de trabajo, nunca llegará a ser el Alma del Mundo, a la que inconscientemente imita, porque es una prolongación de nuestras propias entrañas. La tecnología de los ordenadores posee tal fuerza que se está volviendo presuntuosa. Sus «chips» son pequeñas almas que lo animan todo, desde tostadoras «inteligentes» a bombas; su ciberespacio es Otro Mundo de fantasía; la «realidad virtual» es una falsificación mecánica y literalista de la realidad daimónica. Somos engañados por la inteligencia de los ordenadores, que nos hacen creer que podemos crear el

Otro Mundo y manipularlo. Pero el Otro Mundo no es creación nuestra, en todo caso es él el que nos crea a nosotros; tampoco podemos manipularlo, sino, al contrario, sólo ser transformados por él.

Si quisiera identificar el trasfondo arquetípico y mítico de la tecnología tendría que distinguir entre Revolución Industrial y Revolución Electrónica. En la mitología nórdica, los dioses emplean a un gigante para construir sus casas, Asgard. Los gigantes son lentos, torpes y prodigiosamente fuertes. Así es como pensamos que es la gran ingeniería de la era industrial. Podríamos pensar también en Prometeo, el titán que robó el fuego. Pero el fuego que robó no era fuego sagrado, sino, por decirlo así, fuego funcional. Tal vez el tipo de fuego que produjo el vapor que dio lugar a las titánicas máquinas victorianas. El fuego sagrado fue encendido por vez primera por Hermes, que inventó las varillas para encenderlo. La primera aplicación de su nuevo descubrimiento fue la cremación de ofrendas en los sacrificios a los dioses. Hermes es el dios del fuego secreto de los filósofos, la luz de la naturaleza, la iluminación, mientras que Prometeo preside la luz eléctrica.

Hermes también está detrás, sospecho, de la «revolución de la información». Él es, recordemos, el dios de las encrucijadas y las fronteras, de la mediación y la comunicación. Si le veneramos nos proporciona capacidad hermenéutica, intuiciones y sabiduría; si no lo hacemos, nos engaña (es un gran embaucador) mediante mensajes que parecen verdaderos, pero que en realidad son falsos. Puesto que viaja únicamente entre los dioses, de arriba abajo, desde el Olimpo, a través de nuestro mundo, hasta el Hades, su dimensión es la profundidad. Nos relacionamos con él a través de las profundidades del alma, cuyo

movimiento es lento, laberíntico y descendente hacia la muerte. Si le negamos a Hermes su movimiento vertical, empieza a extenderse horizontalmente y se acelera, hasta que rodea toda la Tierra como Puck (que lo hizo en cuarenta minutos). Las revelaciones herméticas se vuelven señales literales, desde los satélites de arriba a los cables de abajo; sus transmisiones cruzan el globo en todas direcciones, más rápidas y confusas a cada minuto, en un brutal intento de devolvernos ese conocimiento de las cosas eternas que nunca, ¡ay!, pueden ser medianamente ensambladas, por muchos trillones de bits de información que se extiendan por el mundo.

El vuelo del chamán

La humanidad ha soñado siempre con volar. En realidad, la humanidad ha volado siempre en sus sueños. Todas las culturas creen, o han creído, que el alma puede dejar el cuerpo y volar. Las experiencias extracorpóreas siguen siendo un lugar común. Muchas sociedades chamánicas dicen que sus chamanes dejan el cuerpo para viajar al Otro Mundo. Pero, según afirman, esto sólo sirve para mostrar hasta qué punto de degradación ha llegado el arte chamánico; pues, en los días antiguos, los chamanes eran tan poderosos que podían volar con sus cuerpos. Cuando se dijo a los esquimales oonark que los hombres habían llegado a la luna, ni siquiera se inmutaron: «Eso no es nada –dijo uno–. Mi tío ha ido a la luna muchas veces».[463] Una vez que estos vuelos reales de la imaginación fueron ex-cluidos por la modernidad como imposibles, el mito tuvo que ser laboriosamente representado mediante la construcción de aviones, e incluso de cohetes espaciales.

Paradójicamente, fue la búsqueda de su autotransformación lo que llevó a un hombre a inventar un nuevo tipo de máquina voladora. Arthur Young diseñó el Bell Model 47, que obtuvo el primer permiso para helicóptero comercial del mundo. Pero él había llegado a considerar el helicóptero «básicamente como una metáfora del espíritu en evolución, el sí-mismo alado que entonces empezó a llamar "psicóptero"».[464]

«Experimento con el sí-mismo en lugar de hacerlo con la máquina», escribió Young; y, consciente de la naturaleza esencialmente alquímica de su empresa, añadía: «Bell se ha convertido en un laboratorio en el que trato de destilar mi sí-mismo. El helicóptero es solamente el receptáculo»[465], sólo una torpe aproximación a algo más profundo, el «sí-mismo alado» que «el helicóptero había usurpado, y que finalmente reveló no ser».

En el mito, los héroes vuelan con frecuencia. A veces se transforman en un pájaro –aunque es más probable que sean dioses como Odín o Zeus quienes hacen esto–, pero con mayor frecuencia adquieren un caballo volador, una alfombra mágica, unas sandalias aladas, etc. Sin duda estos vuelos recuerdan las aventuras aéreas de los chamanes que, en Siberia, «cabalgan» en sus tambores como si fueran caballos del Otro Mundo; o, en América del Norte, donde se engalanan con plumas e imitan el vuelo y la inclinación del águila.

El primer hombre en volar gracias a sus habilidades fue Dédalo, al que el mito griego atribuye la invención de la sierra, el torno de alfarería y el compás para trazar circunferencias (a menos que se los robara a su aprendiz Talos). A petición del rey Minos, construyó en la isla de Creta el laberinto que había de contener al Minotauro. Cuando Minos lo encerró en él, Dédalo escapó, junto con

su hijo Ícaro, mediante unas alas que él mismo fabricó. No era un héroe ni un chamán capaz de realizar un vuelo mágico, sino un artesano que construía instrumentos para volar. Dédalo nos enseña que la tecnología no es intrínsecamente antagonista del mito, sino una parte de él. Es decir, Dédalo proporciona el trasfondo arquetípico de la tecnología moderna.

Es muy parecido a Volund, quien, en la mitología nórdica, fue capturado por un rey que quería el uso exclusivo de su incomparable habilidad. Le cortaron los tendones de las piernas para que apenas pudiera andar, y fue confinado en una isla. Pero él se fabricó secretamente unas alas y escapó.[466]

Tenía otra razón para construirse las alas: había vivido durante siete años con una encantadora valkiria, que había aparecido en forma de cisne. Ella renunció voluntariamente a su revestimiento de cisne para ser esposa de Volund. Sin embargo, como en el cuento de la mujer foca, sintió cada vez más nostalgia de su Otro Mundo, el Valhalla, donde habitan los héroes muertos; y un día, poniéndose su piel de cisne, emprendió el vuelo. Las alas permitieron a Volund salir en su busca.

Como los chamanes, Volund tiene una pareja ultramundana y puede volar. Pero su vuelo no es un vuelo sobrenatural como el del chamán, sino artificial. Volund no es un chamán, sino otro tipo de persona extraña, marginal: es un herrero.

El herrero arquetípico es Hefesto (Vulcano), armero de los dioses griegos. Como tantos herreros, es cojo. También es feo e irascible, a pesar de estar casado con la belleza misma, Afrodita (Venus), la diosa del amor. No obstante, ella le es infiel, especialmente con Ares (Marte), el dios de la guerra. Como Hefesto, la tecnología quizá es

sólo obsesiva y peligrosa cuando el amor es apartado de ella por la guerra.

Tekhne fabrica con amor, según el proyecto original establecido por la imaginación. La tecnología puede proporcionar las alas que llevan a Volund al Otro Mundo, para reunirse allí con su esposa daimónica. Puede incluso mediar entre nosotros y los dioses: Dédalo construye un aparato con forma de vaca en el que la esposa de Minos, Pasífae, se oculta para copular con el dios Poseidón, que ha adoptado la forma de toro. Dédalo comprendió el poder de la tecnología y los peligros de su uso inmoderado. Advirtió a Ícaro de que no volara ni demasiado bajo, cerca del mar, ni demasiado alto, cerca del sol. El muchacho, como es sabido, desobedeció y voló demasiado alto; el sol fundió la cera de sus alas y cayó en picado hacia la muerte. Es una alegoría del ego presuntuoso que, separado de su suelo paterno, abusa de la tecnología, es tentado por la hibris –el orgullo de volar alto– y se hunde en la destrucción.

23
La invención del paseo

Coleridge salta la verja

El movimiento romántico inglés comenzó (si se me permite esta presunción) a principios de junio de 1797, cuando Samuel Taylor Coleridge, de veinticuatro años, salió de su casa de campo en Nether Stowey, Somerset, para ir andando a Dorset. Las últimas cuarenta millas le llevaron al futuro escritor de *Kubla Khan* y *El poema del viejo marinero* aproximadamente un día y medio. En la verja de un campo que todavía existe, se detuvo para recorrer con la mirada el pequeño valle del río Synderford, a través de un campo de trigo, hacia su destino. Situada en un bosquecillo de hayas, había una casa georgiana cuadrada, de ladrillos, llamada Racedown Lodge. Allí vió la figura de una mujer trabajando en la huerta. Ella levantó los ojos. Coleridge saltó la verja y se apresuró a ir hacia ella cruzando el sembrado.[467]

He iniciado este capítulo con una descripción de Coleridge, porque él resume esos aspectos del Romanticismo que más relación tienen con este libro. Fundamentalmente, él definió la imaginación romántica para su

generación y para la siguiente, es decir, para Shelley, Keats y Byron, no menos que para su amigo Wordsworth. Llegó a esta visión de la imaginación básicamente observándose a sí mismo; pero también leyendo a románticos alemanes como Fichte, Schiller y Schelling, cuya obra a veces parafraseaba. Por ese motivo, fue perseguido por acusaciones de plagio, contra las que se defendió argumentando que había formado sus ideas antes de leer a sus contemporáneos alemanes, en gran parte por las mismas lecturas que ellos.

En primer lugar, afirmaba haber estado profundamente influido por los neoplatónicos, especialmente por Plotino, al que citaba con frecuencia, extremo que corroboraba Charles Lamb, quien cuenta que, en la escuela, Coleridge peroraba extensamente sobre los misterios de Jámblico o Plotino, mientras sus compañeros le escuchaban admirados.[468] Estaba también influido por la filosofía más reciente: la *Crítica de la razón pura* de Kant, que había aparecido en 1781. Pero además de estar relacionado con los románticos alemanes, Giordano Bruno tuvo un sorprendente y profundo efecto sobre él y le puso en relación con el neoplatonismo esotérico del Renacimiento.[469] Sobre todo, planeó durante mucho tiempo un ensayo sobre el místico de principios del siglo XVI Jacob Boehme, que fue responsable, más que ningún otro, del redescubrimiento romántico de la imaginación.[470]

Esta primera visión de Coleridge fue algo que Dorothy Wordsworth, que por entonces tenía veinticinco años, nunca olvidaría, como tampoco su hermano William. «Los dos tenemos un recuerdo preciso de su llegada –dijo cuarenta años más tarde–. No iba por el camino, sino que saltó la verja y fue dando brincos a campo traviesa para acortar el camino.»[471]

Para Coleridge, fue el principio de las dos mayores amistades de su vida; para Dorothy y William, él era «una especie de encarnación de la personalidad poética romántica. Su impacto era tanto físico como intelectual. No era solamente su escritura: era su conversación, su rostro, su inteligencia rápida, sus ojos, su cordialidad, su suprema atención y acogida a todo lo que tenía a su alrededor [...]. "Es un hombre maravilloso –escribió Dorothy–. Su conversación rebosa de alma, mente y espíritu"». Maravilloso. «Es una palabra empleada repetidamente por Dorothy y William respecto de Coleridge, y no utilizada a la ligera por ninguno de ellos.» La amistad que durante los quince días siguientes se forjó entre los tres «se convirtió, en términos de influencia literaria, en lo más importante de su vida; y como fuerza combinada resultaría ser la más poderosa en la historia del Romanticismo inglés».[472]

La mirada de Coleridge, escribía Dorothy, «tiene más de la "mirada del poeta en un hermoso frenesí" de lo que nunca he presenciado».[473] Es una alusión a *El sueño de una noche de verano* (V, 1), donde Shakespeare expone lo que podría ser la descripción definitiva del poeta romántico. El pasaje fue citado a menudo (según Samuel Palmer) por William Blake:[474]

La mirada del poeta, en un hermoso frenesí,
del cielo va a la tierra y vuelve al cielo;
y mientras la imaginación dispone
formas de cosas ignotas, la pluma
las modela y da a la aérea nada
un lugar donde hospedarse y un nombre.
Tales son los recursos de una imaginación poderosa...

El poeta puede viajar con su imaginación, parece ser, de la tierra al cielo, y regresar como un chamán en su espíritu-caballo, enlazando el Arriba y el Abajo y dando forma a las «cosas ignotas» de la imaginación. Lo mismo que todos los románticos, Blake se resistió a la descripción de tales cosas como si se tratara de una «aérea nada», porque las formas representadas por la imaginación son más reales para él que los hechos tangibles.[475]

Un «sentimiento apasionado de temor reverencial»

Coleridge reconocía dos clases de imaginación, que él llamaba primaria y secundaria. Sostenía que la imaginación primaria «es el poder vital y agente primero de toda percepción humana; como una repetición en la mente finita del acto eterno de creación en el YO SOY infinito».[476]

La imaginación secundaria era un eco de la primaria, de la misma clase pero de diferente grado, que empleamos conscientemente. La fantasía, por otra parte, era casi lo opuesto de la imaginación, más mecánica que creativa, no siendo «nada más que una modalidad de la memoria emancipada del orden temporal y espacial»; y recibiendo, como la memoria, «todos sus materiales ya dispuestos por la ley de asociación».[477]

La imaginación primaria, como W. H. Auden explicó anteriormente, sólo está interesada en seres y acontecimientos sagrados.[478] Algunos de éstos parecen ser universales; por ejemplo, propone: la luna, el fuego, las serpientes, la oscuridad. Otros parecen pertenecer a una cultura particular: la realeza y los caballos para los ingleses, o las Pléyades y el jaguar para las tribus brasileñas. Pero, para

los occidentales, los seres o acontecimientos más sagrados son un asunto individual e ininteligible para los demás. «Una mano encendiendo un cigarrillo es la explicación de todo; un pie bajando del tren es el fundamento de toda existencia [...], pero dos pasos discretos de un anciano parecen las palabras mismas del infierno. O al revés.»[479]

Los seres sagrados de Auden son imágenes arquetípicas. Son dáimones. Pueden ser hermosos y maravillosos o espantosos y horripilantes, solamente a condición de que cumplan un requisito: deben despertar «una pasión de temor reverencial». Los encuentros con los dáimones nos atrapan, nos absorben, nos poseen. No los observamos objetivamente –no hay ni sujeto ni objeto– porque el ego es aniquilado y nos fundimos con el ser sagrado. Él está en nosotros y nosotros en él. No somos nosotros mismos, más bien estamos «fuera de nosotros mismos». La expresión «temor reverencial» puede reflejar en síntesis esta experiencia.

Esto es posible gracias a que la imaginación con que reaccionamos frente a los seres sagrados es de la misma clase que la imaginación que los produce. La imaginación subyace en ambos, tanto en nosotros como en los dáimones. Por eso nuestros encuentros individuales y personales son experimentados también como universales e impersonales: desde un punto de vista, proceden de una imaginación que nosotros tenemos; desde otro, proceden de una imaginación que nos contiene a nosotros. La imaginación primaria es, como dice Coleridge, una repetición en nosotros del divino acto creador.

Mientras que las categorías de la imaginación primaria son «sagrados» y «profanos», las de la imaginación secundaria son «hermosos» y «feoss». En otras palabras, la ima-

ginación secundaria –que no es pasiva ante los seres sagrados, sino activa– puede valorarlas estéticamente, reflexionar sobre ellas y expresar el temor reverencial original en los ritos de homenaje que llamamos Arte.[480]

Sin embargo, entre Shakespeare y Coleridge la imaginación sufrió un severo revés. Sufrió en particular el ascenso de la Razón –que era en realidad racionalismo– con la llamada Ilustración, que floreció en Francia en el siglo XVIII y cuyas raíces se sitúan en Bacon, Galileo, Mersenne, Descartes, Hobbes, Locke y Newton. Thomas Hobbes, por ejemplo, «a veces casi equiparaba la imaginación con la locura».[481] Si la hubiera atacado abiertamente, podría haber encontrado en ella un adversario con valor y destreza para combatirle. Pero su método era más insidioso y perjudicial: simplemente suponía que la imaginación era más o menos propiedad de los niños, los locos y los ignorantes. Es decir, nada importante.

Aunque Hobbes era un isabelino –nació en 1588–, su espíritu, como el de Mersenne en Francia, era moderno. «Nunca perdía oportunidad para proyectar la duda o el desprecio sobre cualquier forma de actividad mental que no fuera estrictamente racional.»[482] En efecto, formaba parte de su propaganda dar siempre por supuesto que el pensamiento racional era característico de la mente moderna, y denigrar la «superstición» y la «credulidad» del pasado. «Nadie estaba más ocupado limpiando "el aire atestado y minado de duendes", ni proporcionando explicaciones racionales a fenómenos que alguna vez se habían atribuido a dioses o dáimones.»[483] Ante su monumental *Leviatán*, que apareció en 1651, de repente parecía imposible ir contra Hobbes y abrazar la imaginación sin aliarse a la vez con la sinrazón y la oscuridad mental de los tiempos antiguos.

Casi al mismo tiempo se abrió una brecha sin precedentes entre la cultura educada y la cultura popular. (Aún permanece, con el tono superior, hobbesiano, que adoptan los racionalistas cuando se enfrentan con lo que ellos consideran creencias supersticiosas.) Las obras *Sobre errores vulgares*, de Thomas Browne, y *Remaines of Gentilisme and Judaism*, de John Aubrey, no eran indiferentes al pasado supersticioso o a las creencias contemporáneas de la gente sencilla; simplemente eran conscientes de vivir en un mundo mental diferente, desde cuya perspectiva la vida imaginativa de los incultos, sus mitos y su música, sus deidades y dáimones, apenas eran cultura.[484]

La vida campestre de Jean-Jacques Rousseau

No carece de importancia que Coleridge llegase a casa de los Wordworsth a pie. Era un paseante prodigioso –todos ellos lo eran–, para el que no suponía gran cosa hacerse cincuenta kilómetros al día. Wordsworth ya había cruzado los Alpes caminando hacia Italia.[485] Pero el paseo recreativo era algo relativamente nuevo. Era una expresión del entusiasmo por la acción «democrática» que surgió después de la intensa excitación revolucionaria que había irrumpido en toda Europa desde la toma de la Bastilla en julio de 1789, tema del primer poema importante de Coleridge con dieciséis años. Así, más o menos desde 1790 en adelante, los jóvenes «dandis» vestidos como vagabundos andaban errantes por el campo, se alojaban en rústicas posadas y entablaban gustosamente conversación con «la gente normal».

Sin embargo, estrictamente hablando, el pasear por la naturaleza había sido «inventado» un poco antes por el

filósofo de origen suizo Jean-Jacques Rousseau, que había muerto en 1778. Y fue mientras iba andando a visitar a su amigo Denis Diderot en la cárcel cuando tuvo una súbita inspiración: el mundo no mejoraba, como decían insistentemente los pensadores ilustrados. Empeoraba. El progreso y la ciencia estaban llevando a la humanidad por el camino equivocado.

La única esperanza era volver a un estado sencillo de sinceridad, igualdad y bondad; en otras palabras, dejar la civilización y regresar a la naturaleza. En la década de 1750 Rousseau practicó lo que predicaba adoptando una vida sencilla en el campo, donde la nobleza y la intelectualidad le visitaban de vez en cuando, asombradas ante el hecho de que caminara a todas partes en vez de ir a caballo. Rousseau les encantaba con su filosofía «natural», que les hacía sentir, temporalmente al menos, que la industrialización era ruinosa para una naturaleza que no era salvaje y amenazadora, sino benigna y semejante a un jardín, un libro abierto donde todo el mundo podía leer y sentir la condición sublime del Creador.

Después de Rousseau, la tensión entre ciudad y campo, análoga a la tensión tribal entre aldea y jungla, hábitat y desierto, se polarizó, de manera que los valores de la ciudad domesticaron y «civilizaron» cada vez más el campo hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando las tierras salvajes se emboscaron tras la civilización, retornando como «jungla urbana» y zonas prohibidas pobladas, como antaño, por tribus extrañas.

Rousseau es el tipo de pensador ilustrado con el que podemos simpatizar. Algunos de sus colegas –Voltaire, por ejemplo– se volvieron amargamente contra él y le llamaron Judas. Pero esto fue porque Rousseau vio con claridad que el racionalismo extremo de la Ilustración era

casi una religión, una parodia cientifista del catolicismo embrutecedor al que despreciaba. Llamaba a sus defensores «dogmáticos autoritarios, ardientes fomentadores del ateísmo».[486] El suyo era el verdadero espíritu ilustrado, que se regocijaba con el aire puro y limpio de la dulce razón y la ciencia natural, purificado igualmente de la religión institucionalizada y de la oscura superstición.

La llamada de las tierras vírgenes

Para los pensadores como Rousseau, el «jardín» de la naturaleza era una réplica pura a una civilización corrupta. Sin embargo, no demonizaron la imaginación como los racionalistas, sino que le dejaron un lugar mientras no fuera demasiado «entusiasta», ni demasiado salvaje y accidentada. Los románticos, por otra parte, tenían una visión monumental de la imaginación, proporcionada a su ideal de naturaleza. Pues la Ilustración ya había hecho su trabajo, y los románticos no se sentían oprimidos por la naturaleza después de dos siglos de racionalismo, sino que más bien volvían a anhelarla, y cuanto más salvaje, mejor. Coleridge cambió los comparativamente domesticados paseos por las colinas de Quantock por peligrosos recorridos de montaña entre los picos del Lake District.

Al mismo tiempo, cualquier lugar de Inglaterra era soso comparado con los grandes territorios salvajes de Norteamérica, y por eso la idea de naturaleza virgen adquirió allí una fuerza peculiar. (El propio Coleridge planeó una comunidad utópica en la ribera del «Susquahannah», en Pensilvania.)[487] «En las tierras vírgenes está la conservación del mundo», escribió Thoreau siguiendo el ejemplo de su mentor, Ralph Waldo Emerson, quien, en

su ensayo sobre la naturaleza (1837), defendía una nueva relación con la tierra, una relación de participación viva en lugar de una relación de dominación: «De pie en la tierra desnuda –escribió– las corrientes del Ser Universal circulan a través de mí; yo soy una parte o una parcela de Dios».[488]

Esta visión mística de la naturaleza contagió cada vez más el sentir popular. Se convirtió en lugar común llamar a los parajes vírgenes «las catedrales del mundo moderno». Eran lugares santos; y se hacían peregrinaciones laicas –lo que ahora llamamos turismo– al Lake District en vida de Wordsworth, lo mismo que a la Selva Negra, en Alemania, o al Yosemite Park, en Norteamérica, cuyo principal protector, John Muir, era discípulo de Emerson y adorador empedernido de la naturaleza. Pero al mismo tiempo que describía, en 1896, las montañas occidentales como los templos al aire libre de Dios, se terminaba el ferrocarril transcontinental, que amenazaba la naturaleza virgen. Muir presionó vigorosamente por la creación de parques naturales, y el primero –Yellowstone– se creó en 1872.

Fue en esa época cuando se echaron los cimientos de la afición de tanta gente a andar por el campo, en lugar de ir al servicio dominical de la iglesia. La naturaleza se había vuelto a convertir, para la mirada romántica, en un lugar a la vez salvaje y sublime, una fuente de lo divino; un lugar donde jóvenes educados podían tener aventuras y libertad y encontrarse con otros mundos de campesinos y costumbres rústicas que la sociedad educada había ignorado; un lugar donde una vez más aparecían los dáimones en lo más intrincado de sus bosques, ríos y montañas.

Pero el racionalismo había polarizado tanto la tradicional ambigüedad de la naturaleza que el péndulo siempre podía oscilar de la visión romántica a la visión racio-

nalista. Vimos producirse esa oscilación en el joven Darwin cuando contemplaba la naturaleza salvaje en América del Sur. Su respuesta fue poética, sus exclamaciones de deleite ante su belleza podrían haber procedido de los cuadernos de Coleridge. Luego, súbitamente, le pareció demasiado, excesivamente salvaje. La belleza dejó caer su máscara para revelar el caos que había detrás.

Darwin se espantó. Había «animales sin nombre mirándole fijamente a la cara». Se retiró tras los muros del racionalismo y allí se quedó, sintiéndose asediado por la naturaleza, asustado y enfermo al contemplar una pluma de pavo real. Pero, por supuesto, no era la naturaleza la que era tan hostil, como los científicos creen con tanta frecuencia; era su propia imaginación salvaje –más salvaje aún por haber sido reprimida por una conciencia racional clasificadora– la que le hostigaba y le provocaba quizá con la oscura sospecha de algo que él no podría admitir nunca: que la nauseabunda pluma podía no haber «evolucionado», sino ser la obra de un Artista invisible.

24
La filosofía romántica

La *tabula rasa*

¿Cuál era, entre tanto, la visión filosófica oficial de la imaginación en el siglo XVIII? Como consecuencia del dualismo de Descartes, el problema filosófico más acuciante había llegado a ser la relación entre las ideas de la mente y los objetos del mundo. Aunque Descartes había separado estos dos extremos, todavía creía que nacemos con ciertas ideas estampadas en la mente. Pero en 1689 apareció *Ensayo sobre el entendimiento humano*, obra que John Locke había estado escribiendo durante veinte años. Expresaba su deuda con Descartes, especialmente por su estilo claro y racional, pero no estaba de acuerdo con él en cuanto a las ideas innatas.[489] Locke redefinió la mente; o, más bien, revivió la idea aristotélica de que la mente era una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, como un «papel limpio, vacío de caracteres, sin ninguna idea»,[490] en donde escribe la experiencia. Y ésta, supongo, sigue siendo la idea más generalizada sobre la mente.

¿Cuál es el papel de la imaginación en esa mente? David Hume, el sucesor de Locke en el siglo XVIII, lo des-

cribió: la imaginación simplemente reproduce las experiencias sensoriales impresas en la mente, de manera que podamos pensar en ellas cuando estén ausentes. Su creatividad se limita a poner en movimiento esas impresiones y a construir nuevas configuraciones. Sobre todo, la imaginación nos permite creer en la continuidad de la existencia de los objetos en el mundo, porque, mediante la imaginación, siguen existiendo aunque ya no los experimentemos de forma directa.[491] Pero nada de esto implica que realmente podamos conocer el mundo. Sólo conocemos nuestras impresiones del mundo. Y cualquier orden que impongamos en ellas –causa y efecto, por ejemplo– es puramente arbitrario, un orden ilusorio sugerido por una asociación de ideas que es sólo un hábito de la imaginación.

Immanuel Kant quedó muy desconcertado por este análisis. Había pensado que la descripción que Newton había hecho del mundo, por ejemplo, era un conocimiento bastante seguro. Pero si Hume tenía razón, no había algo así como un conocimiento seguro. Desarrolló por tanto un nuevo modelo de mente según el cual ésta no recibe pasivamente los datos de los sentidos, como Locke y Hume habían afirmado, sino que los asimila y estructura de forma activa, de manera que conocemos la realidad objetiva exactamente en la medida en que la realidad se adapta a las estructuras fundamentales de la mente. Es decir, que el mundo que intentamos comprender se corresponde con principios de la mente, porque el único mundo que podemos comprender ya está estructurado por esos principios. «Todo conocimiento humano del mundo se canaliza a través de las categorías de la mente humana.»[492]

Aquí, Kant está pensando en la tradición que procede de Platón y que anticipa a Jung. Sus categorías son las

relaciones de las formas de Platón y de los arquetipos de Jung, cada una de las cuales debe ser vista no de manera estática, monolítica, sino de manera dinámica, como una plantilla o perspectiva a través de las cuales vemos el mundo, es decir, el mundo que vemos.

Después de Kant, se hizo evidente que la ciencia no puede establecer nunca verdades objetivas, absolutas, porque, por una parte, ella misma es un producto de estructuras mentales que son en sí mismas relativas; y, por otra, su método de observación produce esa misma «realidad objetiva» que trata de explicar.[493] (Esto es una obviedad para el postmodernismo, cuyo lema podría ser: «Todo conocimiento humano es interpretación, y ninguna interpretación es definitiva».)[494] No existen hechos independientes de la perspectiva de la mente que los ve. La intuición de Kant fue que nuestra tendencia a la explicación mecanicista impersonal está en nosotros, no en las cosas; y la de Max Weber fue «ver que es históricamente una clase específica de mente, no la mente humana como tal, la que está sometida a esa compulsión»,[495] una clase específica de mente que he venido denominando ego racional.

La imaginación de Kant

Kant coincidía con la apreciación de Hume de que la imaginación trabajaba más o menos mecánicamente por asociación de ideas. Pero él la denominó imaginación empírica o reproductora, y la distinguía claramente de la imaginación productora o trascendental. Un «poder activo y espontáneo», esta imaginación era «fundamental para nuestro entendimiento perceptivo del mundo, que es universal e idéntico para todos».[496]

Creía que la imaginación era un misterio. Pero él trató repetidamente de aclararlo. En su *Crítica del juicio*, pregunta cómo reconocemos al hombre como miembro de una especie animal particular.[497] De una manera incomprensible para nosotros, dice, la imaginación puede reproducir la imagen de un objeto a partir de incontables objetos similares. Parece ser capaz, inconscientemente, de comparar imágenes, como si superpusiera una sobre otra para tomar los elementos comunes y llegar así a «un contorno medio que sirve como patrón común a todas».[498]

Si esto se realizara de manera consciente, significaría medir a miles de hombres para llegar, por una especie de procedimiento de *Identikit*, a una imagen del hombre medio. Pero aunque un ordenador pudiera actuar así, la imaginación no puede. «Es un intermediario –dice Kant– entre todas las intuiciones singulares de los individuos, con sus múltiples variaciones, y la idea genérica [...], una imagen flotante para todo el género, que la naturaleza ha establecido como un arquetipo que subyace en aquellos de sus productos que pertenecen a la misma especie, pero que en ningún caso particular parece haber alcanzado por completo.»[499]

De esta manera, la imaginación está entre el intelecto y los sentidos, entre los conceptos abstractos y las percepciones concretas. Sin una imaginación mediadora nuestra experiencia sensorial no estaría organizada intelectualmente y sería, por tanto, caótica, mientras que nuestra vida intelectual sufriría de pérdida sensorial y estaría por tanto vacía.[500]

La descripción de Kant de este misterioso funcionamiento de la imaginación trascendental vuelve, por supuesto, a la neoplatónica Alma del Mundo que, de manera similar, llena el vacío entre las formas ideales del

mundo inteligible y los objetos sensoriales del mundo físico. También prefigura el inconsciente colectivo de Jung, cuyos arquetipos, incognoscibles en sí mismos, son paradójicamente cognoscibles a través de sus manifestaciones particulares, esto es, mediante imágenes arquetipales.

La mente universal

La mente occidental moderna es aún en gran parte dualista, construida todavía sobre líneas cartesiano-kantianas, muy de acuerdo aún con el modelo racional de la Ilustración. Pero, al mismo tiempo en que estaba siendo formulada finalmente por Kant, emergía y se desarrollaba una perspectiva nueva con Goethe, Fichte, Schiller, Schelling, Tieck y otros, los románticos alemanes que tanto influyeron en personajes como Coleridge en Inglaterra y Emerson en Norteamérica. A la manera propia de cada cual, todos tenían en común «una convicción fundamental de que la relación de la mente humana con el mundo no era finalmente dualista, sino participativa».[501]

Esta concepción de la mente estaba implícita, como hemos visto, en la intuición de Kant de que el conocimiento del mundo está determinado por principios inconscientes profundos. Pero mientras Kant todavía limitaba estos principios, por decirlo así, exclusivamente al sujeto humano, la concepción participativa sugería que «esos principios subjetivos son en realidad una expresión del propio ser del mundo, y que la mente humana es finalmente el órgano del propio proceso de autorrevelación del mundo».[502] La realidad no está separada, no es autónoma y de este modo susceptible de ser examinada «objeti-

vamente». En lugar de ello, se despliega y se hace inteligible a sí misma con la participación activa de la mente humana.

Fichte, a quien se llamó «el padre del Romanticismo», creía en «un espíritu del mundo trascendente, infinito, del que el individuo humano es una mera expresión espaciotemporal, mortal, un centro finito que deriva su realidad del espíritu, con el que el individuo aspira a alcanzar una unión perfecta».[503] Schelling pensaba que la naturaleza era un ser absoluto que actuaba en pos de la autoconciencia,[504] una idea popular elaborada por Hegel y sus seguidores, que contemplaron el universo en su conjunto desplegando su sentido y llegando a conocerse a sí mismo a través de la mente humana y progresando hasta un estado superior. O, más bien, el universo como creación sería en sí mismo una expresión desarrollada de una Mente o Espíritu (*Geist*) universal que finalmente se comprende en el espíritu humano, o llega a la conciencia de sí en la mente humana.[505]

La realidad fue pensada diversamente como alma del mundo o espíritu, imaginación y naturaleza. La *Naturphilosophie* de Goethe, por ejemplo, mantenía que la naturaleza impregna todo, incluida la imaginación. Esa noción ayudó al Goethe científico a reconciliar la observación empírica con la intuición espiritual del Goethe artista en una ciencia de la naturaleza que él consideró superior a la visión del mundo simple, objetiva y literal de Newton. Naturaleza e imaginación eran como el exterior y el interior de una misma cosa. Análogamente, Schelling declaró que no hay dos clases de sustancia en el mundo, sustancia de la mente y sustancia de la materia, sino sólo una: la imaginación que subyace tanto a las ideas como a las cosas, y que también en cierto sentido crea tanto la naturaleza como el arte.[506]

Para Kant, la imaginación era una función activa, más que la facultad pasiva que había sido para Locke y Hume. Constituía el mundo tal como se nos aparece a nosotros. Pero para románticos como Schelling y Coleridge, era una función creadora que constituye el mundo como realmente es.[507]

Lo fundamental en esta función es la manera en que la imaginación nos permite ver lo universal en lo particular, ver las cosas como símbolos que tienen el poder tanto de encarnar perfectamente una idea, sentimiento o intuición, como también de apuntar a algún sentido más allá de sí mismos. Un símbolo es una expresión *par excellence* de la doble visión de Blake. Cualquier cosa se puede convertir en un símbolo en el momento en que el terreno está lo bastante preparado por la imaginación para que súbitamente se abra como una ventana a otro mundo infinito, al tiempo que permanece en éste. Es un «punto de quietud» donde lo finito y lo infinito, lo consciente y lo inconsciente, se reúnen. Lo particular y concreto deja transparentar el arquetipo universal, y el arquetipo se encarna en lo particular.[508]

Kant y Schelling sostuvieron estas ideas sobre los símbolos; pero correspondió a poetas como Coleridge y Wordsworth, más que a los filósofos, incluir como una parte esencial de la imaginación la pasión de temor reverencial que experimentamos ante la presencia de un símbolo que articula esa «tremenda y adorable omnidad en la unidad».[509] Es típico, también, del extraordinario, exuberante y, sin embargo, melancólico Coleridge el subrayar algo que los filósofos raramente mencionan, a saber, la alegría que aporta la imaginación, aun cuando él mismo se lamente de su pérdida. «Desaliento: Oda» es esa muestra paradójica: un poema creativo sobre el fracaso del poder

creativo. El alma emite «una voz dulce y potente» que no es otra cosa que la «nube luminosa» de la alegría. Procede de dentro y está íntimamente conectada con la imaginación. Sin alegría, meramente vemos; y aunque podamos ver que una cosa es bella, no *sentimos* que lo sea. «Es la alegría lo que convierte una percepción en sentimiento, y esto es lo que se pierde con la pérdida del poder modelador de la imaginación.»[110]

25
BOEHME Y BLAKE

El espejo de Dios

La distinción de Coleridge entre fantasía e imaginación procede probablemente de Jacob Boehme, que desprecia la *phantasia* como una engañosa ilusión del ego, que seduce al alma para que abandone a Dios y se oriente según sus propios deseos egoístas. Por contraste, la *imaginatio* es la energía creadora de Dios mismo, por la que Él inspira al universo a existir. Dios, dice Boehme, es realmente inimaginable en sí mismo, un «abismo sin fondo»,[511] que, sin embargo, quiere manifestarse, como si Dios deseara conocerse a Sí mismo. En realidad, Él viene a conocerse a Sí mismo, y para ello engendra un «espejo» en el que se refleja y por el que alcanza la conciencia de Sí. El espejo es la *sabiduría*, el principio de toda manifestación de la Divinidad inefable y no manifiesta, y también la esencia de la Imaginación Divina.[512]

Nacido en 1575, en Görlitz, Alta Lusacia, Boehme debería estar incluido, estrictamente hablando, en el capítulo sobre los magos del Renacimiento. Lo tratamos aquí porque es el eslabón crucial en la Cadena Áurea que

conecta a los magos con los románticos. Fue el descubrimiento de Boehme por parte de los románticos alemanes, y, de manera independiente, por Blake y Coleridge en Inglaterra, lo que marcó el resurgir de la Imaginación sobre la Razón.

Zapatero de oficio, Boehme estuvo felizmente casado y tuvo varios hijos, un trasfondo singular para la extraordinaria serie de libros, desde *Aurora* a *Mysterium Magnum*, que produjo entre aproximadamente 1614 y el año de su muerte, 1624. No hay duda de que poseía una erudición enorme en las materias habituales –alquimia, neoplatonismo, gnosticismo y Cábala–,[113] pero el momento crucial de su vida parece haber sido el de las tres «iluminaciones» místicas que experimentó en 1600.

Según el amigo de Boehme, Abraham von Franckenberg, la primera iluminación fue provocada por el súbito destello en una vasija de peltre o estaño, que paralizó al zapatero y le hizo penetrar «en el corazón secreto de la naturaleza, en un oculto mundo divino».[114] Tuvo la sensación de ser abrazado por el amor divino, recordaba después, como si la vida hubiera resucitado de la muerte.[115] Al trabajar en la tradición *oculta* de los magos, que parecía hacer más justicia a su propia gnosis, estuvo constantemente bajo sospecha de herejía. Qué doloroso debe de haber resultado esto para un hombre que era cristiano devoto y que se esforzó siempre por ajustar sus ideas alquímicas y neoplatónicas a la teología cristiana. Los resultados fueron necesariamente idiosincrásicos.

Por ejemplo, la «sabiduría», que es el espejo vacío de la autoconciencia de Dios, es asimilada a la Trinidad. El Dios «abismal» engendra al Hijo o Logos a partir de Su vacuidad para reflejarse a Sí mismo; pero su mismo acto de engendrar un Hijo en quien reflejarse es un darse naci-

miento a Sí mismo como Padre. Padre e Hijo están unidos por el Espíritu Santo. Hasta ahí todo va bien: Dios se conoce a Sí mismo en Sí mismo. Pero para conocerse a Sí mismo fuera de Sí mismo –como otro que Sí mismo– necesita un cuerpo. Debe añadirse un «cuarto elemento» a los tres de la Trinidad para reflejar la Trinidad como un todo y que le sea posible comprenderse. Este cuarto elemento es la Sabiduría como Sofía divina. Ella es la Imaginación de Dios y el Cuerpo Mágico con que Él se reviste a Sí mismo y a través del cual imagina el universo en la existencia.[516] Ella es el cuerpo «celestial» o «sutil» de Dios del que emana el cuerpo físico, nuestro universo.

Esto es sólo una visión momentánea del vasto y profundo sistema metafísico de Boehme. Vemos la influencia alquímica en la manera en que la sabiduría se transforma a sí misma a modo de materia prima mercurial: es a la vez madre e hija de la Trinidad, al mismo tiempo principio y fin del proceso creador, igual que la energía de la Imaginación, girando siempre en torno a sí, genera y disuelve perpetuamente imágenes de sí misma. Vemos también una tendencia neoplatónica en la manera en que Sofía es, como el alma del mundo, un plano intermedio entre el Uno (ahora un Dios en tres personas) y el mundo. Boehme describió explícitamente a Sofía como el reino que, estando entre el cielo y la tierra, participa de ambos; un reino de transición y transformación, donde los espíritus se transmutan en cuerpos y los cuerpos en espíritus.[517]

Boehme cree como algo evidente que los seres humanos son microcosmos en los que se refleja todo lo que ocurre en el macrocosmos o universo. Pero va más lejos: el hombre es la imagen especular del mismo Dios. Tiene el poder de la Imaginación divina. Aunque ha existido siempre como una especie de idea platónica en la mente de

Dios, sólo se manifiesta –en la persona de Adán– por el Hijo, o Logos, en conjunción con Sofía, Espejo Divino de la Sabiduría. Adán era originalmente una unión del Logos masculino y la Sofía femenina, un hombre-mujer o andrógino.[518] Esto nos indica que nuestra constitución psicológica primordial es una conjunción de opuestos, simbolizada por los principios masculino y femenino.

La tarea humana –la imitación de Cristo– es una tarea alquímica: la imaginación nos transmuta en una imagen de Cristo; o, más bien, el alma «imagina en Cristo» mientras Dios, a su vez, «imagina en el alma». Finalmente, la imaginación tiene el poder paradójico de llevarnos más allá de todas sus imágenes, incluido Dios, hasta el *Ungrund* inefable, la unidad sin forma del «Dios más allá de Dios».[519]

«La energía es deleite eterno»

En el sistema de Boehme, la imaginación mantiene todo unido. El exilio de Adán del jardín del Edén, su Caída, tuvo como causa el abuso de sus poderes imaginativos. Sería redimido, como lo somos nosotros, por el «segundo Adán», Jesucristo, que es la Imaginación hecha carne.[520]

Exactamente esta misma «teología» fue adoptada de manera entusiasta doscientos años después por William Blake, cuyo «Jesús la Imaginación» figura en el centro de sus poemas líricos y libros proféticos. Si fue calificado de loco durante su vida (incluso Wordsworth, que debería haberle conocido mejor, le llamó así),[521] vemos ahora que se trataba del «hermoso frenesí» de Shakespeare, de la locura divina explicada por Sócrates. La dificultad de sus poemas, con sus oscuras alegorías y su catálogo de perso-

najes inventados, se debe a que no existía un sistema vivo de símbolos con los que trabajar. Admira, incluso envidia, a Milton por *El paraíso perdido*; pero sabe que el poema épico engastado en el simbolismo bíblico ya no es posible. «Era un hombre que pedía una mitología a gritos –escribió Yeats con cierta justicia–, y que intentó elaborar una, pues no encontró ninguna a mano. Si hubiera sido un católico del tiempo de Dante, se habría sentido a gusto con María y los ángeles.»[522]

Sin embargo, cuando uno lee a Blake, continúa Yeats, «es como si la espuma de una fuente inagotable de belleza se vaciara de repente en nuestro rostro».[523] Kathleen Raine dice de Blake que es el único poeta que ha creado un politeísmo cristiano,[524] una mitología arquitectónica hecha de retazos de Swedenborg y del mito nórdico, de alquimia y hermetismo, de neoplatonismo y Boehme, todo fundido en el calor blanco de su imaginación.

El entusiasmo de Blake por los neoplatónicos estaba atemperado, como en el caso de Boehme, por cierto desasosiego respecto de su énfasis en la trascendencia de lo espiritual sobre lo material. Tanto Blake como Boehme deseaban permanecer cercanos a la materia, incluso redimirla. Los dos encontraron una manera de hacerlo a través del pensamiento alquímico, donde espíritu y materia, alma y cuerpo, nunca están separados por mucho tiempo, sino que se interpenetran continuamente.

El matrimonio del cielo y el infierno, de William Blake –prácticamente «un manifiesto de la filosofía de Paracelso y Boehme»–[525] es un matrimonio alquímico. «Sin contrarios no hay progresión», escribió. Sin embargo, lo que la crítica literaria considera a menudo su contribución más original al pensamiento es el propio núcleo alquímico, a saber, la «concepción de un solo principio que actúa a tra-

vés de contrarios».[526] Ésta era también –lo que no es sorprendente, dado su trasfondo alquímico común– una idea de Boehme. También él imaginaba a Dios, a veces, como un fuego eterno que incluía el abismo del infierno y sus diablos. Blake adoptó esta noción en una manera más bien nietzscheana, que invertía el habitual orden cristiano y hacía de los ángeles agentes insípidos de un cristianismo convencional, mientras que los diablos se convertían en agentes del fuego imaginativo, cuya «energía es deleite eterno». «Gritaba una y otra vez que todo lo que vive es santo, y que nada es impío salvo las cosas que no viven, letargos, crueldades y timideces, y esa negación de la imaginación, que es la raíz de la que crecen desde antaño.»[527]

Blake creía en las ideas innatas. Estrictamente hablando, no aprendemos nada nuevo; más bien traemos al mundo todo lo que tenemos con nosotros. Mientras Platón pensaba que el conocimiento era realmente recuerdo, y que el arte era imitación, Blake fue más lejos: el conocimiento y el arte son recreación.[528]

Como si hubiera rememorado completamente las ideas divinas a una edad temprana, el punto de vista de Blake nunca cambió. Los poemas de su adolescencia y «los comentarios que cubren los márgenes de libros que leyó en su lecho de enfermo cuando tenía setenta años son casi idénticos en su perspectiva».[529] Desde el principio, sostuvo que John Locke, Francis Bacon e Isaac Newton eran «símbolos de todo tipo de mal, superstición y tiranía».[530] Continuamente puso el grito en el cielo contra el empirismo de Bacon y el racionalismo de Locke: «Las cosas mentales son las únicas reales».[531] Esas cosas que se denominan también formas o imágenes; los productos, en otras palabras, de la imaginación.

Los espectros de Locke

La filosofía de Locke distinguía sensación de reflexión, que clasifica las sensaciones y las desarrolla en ideas abstractas. Éstas, a su vez, permiten generalizaciones por las que formamos patrones o modelos a partir de una masa de datos sensibles. Blake pensaba que «generalizar es de idiotas; particularizar es la única distinción digna de mérito».[532] Hay que adherirse a la imagen particular, dice Blake, pues reflexionar sobre la sensación a la manera de Locke es mera memoria, producción de un «espectro» de la imagen original; una copia de una copia, como diría Platón. La percepción diferenciadora de las cosas reales es infinitamente superior a los intentos de clasificarlas en principios generales.[533]

La idea de Locke de la realidad es simplemente un consenso basado en el mínimo común denominador, como si un agricultor y un pintor mirando un paisaje debieran llegar a una descripción verdadera sustrayendo las cualidades agrícolas de la percepción del agricultor y las artísticas de la del pintor.[534] Constatamos de inmediato que eso no es posible, ni valdría la pena hacerlo aunque se pudiera, pues terminaríamos con un paisaje sombrío tan generalizado como inexistente. Llegaríamos, de hecho, a una especie de mundo perfectamente objetivo compuesto de unidades no mentales y no percibidas, como si fueran átomos. Pero un átomo, dice Blake, es «una cosa que no existe».[535]

Con este desaire a nuestros atomistas modernos –los materialistas filosóficos–, Blake quiere decir que es absurdo tratar de anular las diferencias percibidas en las formas afirmando que todas están construidas de unidades de «materia». La realidad del mundo no consiste en una generalizada niebla gris de pedazos idénticos; consiste en

formas vibrantes, vivas y llenas de color. Nada es real más allá de los modelos imaginativos que nos hacemos de nuestra realidad. Por lo tanto, hay tantas clases diferentes de realidad como de personas. «Todo lo que puede ser creído es una imagen de la verdad.»[536] Incluso Locke nos muestra una faceta de la verdad. Pues el vacío esencial de la mente en el que cree es, en sí mismo, un mito perdurable, una imagen arquetípica que, sin embargo, no se puede tomar literalmente.

La doble visión

Cuando Blake veía el sol como una hueste celestial y no como una guinea de oro, su sol era más real porque había infundido en él más imaginación. El sol como guinea es el sol abstracto, generalizado, en el que encontramos nuestro mínimo común denominador; el sol hueste celestial es el sol visionario, tanto creado como percibido. El visionario ha pasado, a través de la vista, a la visión. La imaginación no ve con el ojo, sino a través de él. «Que Dios nos guarde / de la visión simple y del sueño de Newton.»[537]

Pero vale la pena insistir en que la doble visión de Blake incluye al sol guinea, pues ver solamente la hueste celestial, tomar literalmente la visión, sería tan disparatado para Blake como ver sólo el sol guinea (una locura que nosotros, sin embargo, consideramos lo normal). La mente como página en blanco de Locke es inerte; la mente de Blake ve a través del ojo y capta activamente el mundo con exuberancia creativa, y que esto es lo que hizo en la práctica queda demostrado, desde luego, por su arte.

Podríamos llamar a la doble visión de Blake conciencia hermética, para la que no existen problemas dualistas de sujeto y objeto, consciente e inconsciente, etc. Hermes viaja libremente entre los mundos superiores y los mundos inferiores. Sus piedras, *hermas*, se levantan en los cruces de caminos, para señalar el hecho de que él es el dios de todas las zonas fronterizas.[138] Cada daimon que aparece en una frontera –sea entre sueño y vigilia, entre día y noche, en el cambio de año o en cruces de caminos, en puentes o en riberas– es un rostro de Hermes. Por eso, llegar a un acuerdo con los dáimones es también desarrollar una forma hermética de pensamiento, una percepción fronteriza que ve este mundo y el Otro simultáneamente, a uno en el otro y viceversa, entrelazados como las serpientes en el tirso de Hermes.

En realidad, la idea de la *doble visión* no implica, en definitiva, ver dos cosas a la vez ni traducir una cosa a otra. Debería ser un modo único de visión, formado, como si dijéramos, dentro del ojo, en el que la duplicidad de las cosas –como en las mejores metáforas– es evidente a la mirada porque estamos simultáneamente viendo, y viendo a través de lo que vemos.

26
El recuerdo de las cosas pasadas

La magdalena de Proust

En la novela de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*, el narrador, como es sabido, moja un bollito –una magdalena– en su taza de té y se lo come. Al probar la magdalena, un estremecimiento le recorre el cuerpo, seguido de una sensación de exquisito placer, como si el amor, dice, le hubiera llenado con su preciosa esencia. Siente que algo comienza a surgir de su interior, «algo que acaba de perder ancla a una gran profundidad».[539] No sabe lo que es, pero puede sentir que sube lentamente. Y, sin embargo, no saldrá a la superficie. Diez veces se inclina sobre el abismo y trata de evocarlo, hasta que de repente regresa el recuerdo: «Ese sabor es el que tenía el pedazo de magdalena que mi tía Leoncia me ofrecía, después de mojarlo en su infusión de té [...] los domingos por la mañana en Combray».[540]

Y así se da cuenta de que, aunque las cosas hayan muerto y desaparecido en apariencia, mucho tiempo después «el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y

soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo».[541]

A partir del recuerdo de tía Leoncia, empieza a recordar su habitación, su casa, su jardín; luego la ciudad entera, sus calles, casas y jardines, toda su infancia, «que va tomando forma y consistencia, sale de mi taza de té».[542]

La experiencia de Proust nos es familiar a todos: un sabor o un olor nos transporta a otro mundo. El viaje al pasado es un viaje a otro mundo que está al alcance de todos. Habitualmente, hacemos incursiones en el pasado para recuperar un rostro o un hecho; a veces hacemos viajes más placenteros, recordando como en sueños unas vacaciones infantiles o algún otro momento feliz. Esta clase de memoria es análoga a la fantasía de Coleridge, una asociación más o menos mecánica de imágenes, y muy diferente del recuerdo de Proust, que es análogo a la imaginación. A diferencia de los viajes voluntarios al Callejón de la Memoria, el narrador de Proust es captado por un encuentro involuntario con el pasado, parecido a uno de los acontecimientos sagrados de Auden. Es como una experiencia de la imaginación primaria, ante la cual se siente pasivo y sobrecogido y sobre la que inmediatamente se pone a trabajar de manera activa, análoga a la imaginación secundaria, en su intento de recuperar el recuerdo inicial. En realidad, la relación entre recuerdo e imaginación está tan profusamente entremezclada que resulta muy difícil separarlos, tanto como lo sería separar, en la novela de Proust, autobiografía y arte.

El palacio de la memoria de Mateo Ricci

Fue justamente esa mutua penetración de memoria e imaginación lo que caracterizaba el clásico «arte de la

memoria» con el que Mateo Ricci, un misionero jesuita en China en la década de 1590, asombró a sus anfitriones enumerando, después de una sola lectura, cuatrocientos o quinientos caracteres chinos.[543]

La técnica era concebir la memoria como un teatro o palacio en el que a cada cosa que se debía recordar se le asignaba una imagen, cuanto más grotesca, cómica, fea o ridícula mejor, pues son esos atributos los que, al parecer, somos capaces de recordar con más facilidad. Esas imágenes sorprendentes estaban dispuestas en racimos, *tableaux*, o «habitaciones», de manera que, para recordarlo todo –los puntos de un discurso, por ejemplo–, uno sólo tenía que «caminar» por el palacio mental, visitar cada habitación y recoger sucesivamente cada recuerdo de su imagen.

Sin embargo, el uso que hacía Ricci del arte de la memoria era más o menos mecánico, un simple truco para recuperar datos. El arte más profundo, utilizado por los magos del Renacimiento, consistía en imprimir en la mente imágenes y temas planetarios de los mitos clásicos, igual que las imágenes mnemotécnicas, pero ahora con el propósito de «reflejar el universo en la mente» y de «adquirir un conocimiento universal, así como poderes, a fin de conseguir a través de la organización mágica de la imaginación una personalidad mágicamente poderosa y sintonizada [...] con los poderes del cosmos».[544]

Psicológicamente hablando, el arte de la memoria se podría describir como «un sistema de recuperación y un modelo estructurado para asentar las bases y jerarquías de la imaginación sobre principios arquetípicos. Las rúbricas ordenadoras que proporcionaban las categorías eran principalmente los dioses y temas planetarios de los mitos clásicos».[545] El arte de la memoria nos recuerda que ésta es un lugar dinámico, un teatro, donde las imágenes que almace-

namos asumen vida propia e interactúan, como los dioses y los mitos de los que están compuestas, para crear conexiones y configuraciones imaginativas nuevas que no solamente recordamos, sino que rememoramos.*

Las fantasías de Freud

La experiencia de rememorar es tan poderosa que estamos convencidos de su verdad. Pero, mientras que Proust nunca afirmaría que su rememoración fuera una verdad literal, nunca pretendería que fuera objetiva, nunca afirmaría, tal vez, que fuera posible en definitiva ser objetivo con los recuerdos de la infancia, las personas que no son novelistas (probablemente, la mayor parte de la gente) creen que la memoria es una guía fiable de la verdad literal, del pasado histórico.

Freud, por ejemplo, sacó la conclusión, sobre la base de los nítidos recuerdos de sus pacientes del sexo femenino, así como de sus sueños y libres asociaciones, que habían sido «seducidas» cuando eran pequeñas por su padre. Pero cuando pacientes cuyas tempranas historias le eran bien conocidas le contaron recuerdos similares (que no podían basarse en hechos), empezó a sospechar algo: la seducción paterna –ahora lo denominamos abuso sexual infantil– posiblemente no fuera tan frecuente como inicialmente había pensado. Conjeturó por lo tanto que las mujeres estaban «recordando» lo que deseaban que hubiera sucedido.

* El autor diferencia entre *remember* y *recollect*; al primer término atribuye el significado más común de «recordar», y así lo traducimos; mientras que *recollect*, *recollection*, aluden más bien a un recuerdo activo, que actualiza, que implica la vivencia intensa de lo recordado, el hecho de re-vivir lo que se recuerda. Utilizamos siempre en este caso las palabras «rememorar», «rememoración». (*N. del T.*)

Actualmente nos parece sorprendente la idea de que una hija pudiera desear el «abuso» de su padre; pero, según Freud, habían deseado tan intensamente durante su «período edípico» que su padre estuviera enamorado de ellas que imaginaban vívidamente que así había sucedido. «Más tarde, cuando recordaban el contenido de estas fantasías, lo hacían con sentimientos tan intensos que se mostraban convencidas de que eso sólo podía ser debido a sucesos que se habían producido realmente.»[546]

Nos parece sorprendente, porque sabemos lo habitual que es el abuso de niños. En la década de 1980, cuando, por decirlo así, se redescubrió, parecía estar en todas partes. Incluso se combinaba con acusaciones de «abuso satánico ritual», reminiscencia de la caza de brujas medieval.[547] Además, los adultos empezaron a responder a la llamada, pretendiendo que se había abusado sexualmente de ellos cuando eran niños. No habían sido conscientes de ello hasta que pasaron por la psicoterapia, y entonces, en el curso del tratamiento, a veces bajo «regresión hipnótica», todos esos recuerdos de abusos salieron a la superficie.

La epidemia regresiva se extendió como un fuego descontrolado a través de los Estados Unidos y, en menor medida, por Europa occidental. Una de cada tres personas, al parecer, era «superviviente» de algún abuso sexual infantil. Los periódicos estaban llenos de casos; los programas y documentales televisivos volvían a repetir todos los detalles; un torrente de películas trató extensamente el tema; numerosos novelistas no dejaron escapar la oportunidad de salpimentar un argumento agotado. Al mismo tiempo, Freud fue criticado por presentar el abuso infantil como una fantasía, y acusado de cerrar los ojos a la horrenda magnitud del fenómeno.

Luego, lentamente, inevitablemente tal vez, empezaron a surgir las dudas. A principios de los años 1990, muchas personas declararon que en realidad, después de todo, no se había abusado de ellas. Lo habían «imaginado»; habían sido presionadas a creerlo así por sus psicoterapeutas, que les habían convencido para que «recordaran» abusos. Algunos de estos recuerdos, especialmente bajo hipnosis, eran sorprendentemente claros, pero, sin embargo, la «víctima» admitía que podía no haber sucedido. Apareció entonces otra serie de víctimas: los que habían sido acusados falsamente de abuso, víctimas de lo que se denominó «síndrome de la falsa memoria», como si se tratase de una enfermedad.

Pero aunque el balance se haya inclinado de momento en favor de la falsedad de las pretensiones «recuperadas» de abuso infantil, hay todavía muchas personas que mantienen que se abusó de ellas y que, debido a la naturaleza sumamente traumática de su experiencia, sencillamente lo habían olvidado. Es decir, habían reprimido o negado el recuerdo. Pero otros «supervivientes» afirman que, por traumático que haya sido el abuso, es imposible olvidarlo.

En Inglaterra, el informe Brandon, que apareció el 1 de abril de 1998, era una dura crítica de los recuerdos recuperados, especialmente mediante hipnosis o «drogas de la verdad», y afirmaba que el verdadero abuso no se olvida, o, si se olvida, se recuerda espontáneamente sin ayudas ni incitaciones. Pero uno puede presentir también otros intereses detrás de ese informe. Fue realizado por psiquiatras que, claramente, desaprueban a los psicoterapeutas. Los psiquiatras tienden a mantener una visión materialista de la psique; creen que ésta puede ser reducida al cerebro, de modo que los desórdenes psíquicos son en realidad desórdenes orgánicos, cuyo tratamiento idó-

neo se realiza por medio de medicamentos. Simplemente no reconocen muchos supuestos psicoterapéuticos, y menos aún la posibilidad de recuperar recuerdos reprimidos. Sin duda no saben cómo contestar, por ejemplo, a una víctima llamada Caroline Malone, que apareció en las noticias de la BBC el mismo día de la publicación del informe Brandon, para dar testimonio de su propio recuerdo de abuso sexual recuperado por hipnosis y corroborado luego por la confesión del abusador.

La ambigüedad de la situación es exactamente análoga a la de muchas personas que, a lo largo de los años 1980 y 1990, afirmaban tener la experiencia de un «tiempo perdido» como consecuencia del encuentro con un ovni. La regresión hipnótica se utilizó a menudo para tratar de llenar este hueco de su memoria; y, con mucha frecuencia, «recordaban» haber sido abducidos por una nave espacial con pequeños y siniestros alienígenas grises, que les realizaban operaciones dolorosas y les robaban óvulos o esperma.

La misma discusión rodea a los abducidos y a los supervivientes adultos de abusos infantiles. No hay duda de que algunos abducidos sólo recuerdan la abducción después de repetidas regresiones hipnóticas y continuas incitaciones, igual que los terapeutas han sido acusados de inducir «recuerdos» de abusos en el pasado. Otros recuerdan sus abducciones espontáneamente, sin utilizar la hipnosis.

Nadie que escuche los relatos de las víctimas traumatizadas por sus abducciones puede permanecer indiferente o negarse a aceptar que algo real sucedió. Pero mientras el cientifismo descalifica estas experiencias considerándolas imaginarias u orgánicas (por ejemplo, «agarrotamiento del lóbulo temporal»), y la ufología lo exagera como

invasión extraterrestre, existe un término medio por el que podemos pensar en ellas como experiencias *bona fide*, viajes reales, pero no literales, al Otro Mundo, como los que las culturas tradicionales han dado siempre por supuesto.

La debilidad de la memoria, y su fuerza, es que no es simplemente un registro de acontecimientos del pasado. Toma los acontecimientos y los mezcla con fantasías y hechos imaginados. Es astuta y engañosa. Aunque nosotros pensemos que la memoria almacena pasivamente acontecimientos que pueden ser recuperados en un momento dado, como si fueran archivos, en realidad permanece secretamente en acción, cambiando la forma de sus contenidos. Fabula, e incluso hay cosas que se inventa por completo, como puede hacer la imaginación. La mitología griega hace de Memoria –Mnemósine– la madre de las musas que presiden las artes. Se entendía que la memoria está preñada de poder imaginativo y que en modo alguno es un sistema inconsciente de recuperación de datos; la memoria es siempre una adornadora, una creadora de mitos, una falsificadora de hechos y una literalizadora de ficciones.

La memoria es la forma que toma la imaginación cuando quiere convencernos de su realidad. Las personas y los acontecimientos imaginados son en efecto reales, como ya he insistido suficientemente. Pero la imaginación no espera de nosotros –muy justamente– que a nuestra manera poco imaginativa y literal los tratemos como si fueran reales. Por eso los presenta como no imaginativos y literales, y así creemos que sucedieron realmente. Pero independientemente de lo vívidos que los recordemos, no sucedieron necesariamente. Su realidad es mítica, no histórica. «Estas cosas nunca sucedieron; existen desde siem-

pre», nos recuerda Salustio. Ésta fue la intuición de Freud sobre los «recuerdos» de sus pacientes, y el comienzo del reconocimiento de la psicología profunda de una realidad daimónica que no es literal.[548]

Esa realidad es la norma, desde luego, en las culturas tradicionales, cuyos mitos se presentan como acontecimientos que sucedieron en el pasado, especialmente en el principio; y cuyos rituales, estrechamente relacionados con los mitos, son reactualizaciones concretas –rememoraciones– de acontecimientos seminales del pasado, especialmente de la creación del mundo. Sin embargo, nadie toma esos acontecimientos pasados al pie de la letra. Es como si supieran que la idea del pasado es una estratagema para conferir mayor realidad al mito y al ritual.

La memoria hipnótica

La reciente popularidad de la hipnosis como clave para abrir el pasado es interesante. La hipnosis misma está lejos de ser bien comprendida. El debate actual sobre ella está tan polarizado como el debate sobre la realidad que despiertan los «recuerdos». Una parte dice que los trances hipnóticos son reales, aunque esté poco claro cómo se inducen exactamente. La oposición afirma que no son reales, sino que son simplemente estados de profunda relajación en un sujeto susceptible. Así pues, todos los recuerdos que se recuperan desde un estado hipnótico o bien son relatos precisos de acontecimientos, según dice la primera facción, o bien están fabricados más o menos conscientemente por el sujeto, según dice la segunda. Una vez más, no deberíamos ponernos de parte de ninguna de las dos.

Sólo tenemos que reconocer que la hipnosis, hija del mesmerismo decimonónico, es una técnica entre muchas otras para inducir un estado psíquico alterado, esto es, para entrar en el Otro Mundo. Los métodos tradicionales incluyen ayuno, oración, dolor, drogas, enfermedad, música, cantos y meditación para inducir el trance, la posesión, el éxtasis o la visión. Aquellos que tienen una especial facilidad, o incluso una vocación, para esos estados son llamados místicos, poetas, médiums, hechiceros o chamanes. Pero he sostenido en otra parte[149] que todos necesitamos algún contacto con el Otro Mundo, sea a través de los sueños, la imaginación o la visión, porque ese contacto es esencial para esta iniciación, sin la cual nuestras vidas no son vividas en el sentido más pleno.

Desde el punto de vista daimónico, el deseo de la regresión hipnótica procede del deseo de literalizar el pasado mítico. Queremos literalizar nuestros encuentros epifánicos con dáimones y convertirlos en encuentros de la tercera (¿o es la cuarta?) fase; deseamos literalizar los sufrimientos de nuestra infancia y transformarlos en traumas. Anhelamos descubrir aquel momento preciso en que las cosas fueron mal. A veces la hipnosis nos llevará más allá de la infancia, antes del nacimiento, a una «vida pasada» en la que descubrimos la causa de nuestros desórdenes presentes.

Todo esto es necesario, en cierta manera, porque uno de los mitos más potentes del alma es el mito de los Orígenes, el mito de cómo empezó todo, sea la Creación del mundo o el nacimiento de una neurosis. Pero es un mito, y no se lo debe confundir con la historia, como si las cosas empezaran en algún momento del tiempo. Adaptando la observación de Salustio: «Estas cosas nunca *empezaron*; existen desde siempre»... y siempre están em-

pezando. La idea del principio siempre está presente como una posibilidad en la psique.

Por eso la actividad principal de dioses y antepasados en las culturas tribales se sitúa en el pasado. No están nunca activos en el presente. Las creencias actuales de las culturas tradicionales se basan en antiquísimas historias de actos de creación, o de la lucha contra los espíritus del mal, o de la introducción de las artes civilizadoras. Volver a contar los mitos y reactualizar los rituales mantiene ese pasado constantemente presente, y refleja el hecho de que siempre se está produciendo en la psique colectiva.

En lugar de literalizar el pasado, podríamos imaginarlo en términos de la *epístrofé* de Plotino, el «retorno»: «la idea de que todas las cosas desean regresar a los arquetipos originales de los que son copias y de los que proceden».[550] En vez de rastrear una imagen hasta su «origen», imaginémosla de nuevo en su arquetipo. Psicológicamente hablando, preguntémonos: ¿cuál es el trasfondo arquetípico de esta imagen del sueño o de este patrón de conducta o de estos síntomas? ¿Qué dios está en ellos o detrás de ellos?

Este método de restitución nos saca de las constricciones estrictamente personales y nos introduce en un contexto más amplio, colectivo, más mítico, donde nuestras exasperaciones privadas puedan expandirse y gravitar hacia sus complementos míticos; donde las ataduras del hecho literal se puedan cortar, y se abran a la metáfora y a sus múltiples significados; donde la historia se disuelva en el mito; donde nuestras vidas personales se vuelvan a conectar con los dioses impersonales para volvernos al mismo tiempo menos importantes en cuanto al ego y más importantes en cuanto a nuestra realidad esencial.

La memoria olvidada

La brillante idea de Freud era que, para desenmarañar una psique viciada, no basta simplemente con recordar el momento en que las cosas empezaron a ir mal. Tiene que haber una *abreacción*,* una nueva vivencia involuntaria y concreta del trauma original. En otras palabras, no un recuerdo, sino una experiencia total de rememoración, tan vívida como la rememoración de Proust después de probar la magdalena.

Esto nos recuerda que, así como olvidar es la sombra de recordar, así el recordar involuntario de la abreacción de Freud es el corolario de ese olvido involuntario que él llamó represión. Es difícil distinguir entre lo que meramente hemos olvidado y lo que hemos reprimido –lo que no podemos recordar voluntariamente porque lo hemos reprimido involuntariamente–, de manera que, al tratar de recordar lo que simultáneamente estamos decididos a olvidar, la memoria está en guerra consigo misma y se desarrolla una encarnizada batalla entre la conciencia y el inconsciente.

Freud investigó lo olvidado (en la histeria); documentó los pequeños olvidos a los que no prestamos atención, los lapsus de la vida cotidiana, y mostró cómo eran fisuras en la conciencia que llevaban a abismos insospechados de psicopatología. Jung descendió todavía más, y descubrió un inconsciente colectivo tan pasado por alto como sus antecedentes históricos, zonas enteras olvidadas por la psicología, como la alquimia, que se habían deslizado fuera de la mente de la cultura occidental moderna.

* Según Freud, la liberación a través de la palabra de las ideas relegadas al inconsciente por un mecanismo de defensa. (*N. del T.*)

Desde el punto de vista del recuerdo, de la conciencia, olvidar es, en el mejor de los casos, un fastidio, y en el peor, una represión envenenada. Pero el olvido tiene su propia perspectiva unida al dormir, a los sueños, y en última instancia, a la muerte. Las experiencias del Mundo Inferior, desde sueños a abducciones alienígenas, se resisten a ser recordadas porque no quieren ser forzadas bajo el yugo de la conciencia coactiva del ego. Recordar nuestros sueños es a menudo, como ya he sugerido, un proceso de arrastrarlos hacia la luz del día y someterlos a explicaciones e interpretaciones. Olvidar puede ser, perfectamente, un movimiento necesario pero en sentido contrario: una entrada en la oscuridad, una pérdida de conciencia para despertar a otra diferente, la conciencia de los sueños que apenas puede recordar el cotidiano mundo de la vigilia.

Olvidar podría ser la manera de recordar del inconsciente. Cuando el alma quiere recordarnos su presencia, abre una grieta en la base de la conciencia, a través de la cual se desliza lo único que absolutamente debemos recordar; y olvidamos. Olvidar lo que creemos que es importante podría ser recordar aquello que es verdaderamente importante.

27
La música triste y serena de la humanidad

Anamnesis

Los griegos llamaban a la verdad *aletheia*, que significa «no olvidar». Según Platón, la verdad se adquiría mediante la *anamnesis* o rememoración. Cada alma habita, antes de nacer, en un reino divino al que regresará después de la muerte. Justo cuando está a punto de encarnarse en este mundo, bebe de Lete, el río del Olvido, de manera que ya no puede recordar nada de sus orígenes divinos. Este motivo no es exclusivo de los griegos; una leyenda judía, por ejemplo, dice que, antes de nacer, un ángel nos da un golpe en la boca para que no podamos hablar de nuestra gloria prenatal.

Cada vez que en nuestra vida nos encontramos con algo que instintivamente sabemos que es verdadero, estamos recuperando una parte de la plenitud de conocimiento que poseíamos antes de nacer en el mundo inteligible. Aprender es recordar. No hay conocimiento, sino reconocimiento. Lejos de entrar en este mundo con la mente como una pizarra en blanco que espera ser escrita por la experiencia, venimos con el apoyo de un panteón entero;

venimos como microcosmos de todo un macrocosmos de conocimiento. Nuestras pequeñas memorias, escribe Yeats, «no son sino una parte de una gran Memoria que renueva el mundo y los pensamientos de los hombres era tras era, y [...] nuestros pensamientos no son, como suponemos, lo profundo, sino un poco de espuma en lo profundo».[551]

Para Yeats, la gran Memoria es muy parecida al Alma del Mundo. A la inversa, Jung describe a veces el inconsciente colectivo como una Gran Memoria en la que está almacenado el pasado de toda la humanidad. En ambos casos, se nos remite a la Memoria en sentido platónico, como fuente de anamnesis: la Imaginación Primera, en realidad, de la que nacemos y a la que regresamos. En el *Menón*, Platón celebra la imaginación secundaria como anamnesis, «un poder de trabajar en una barrera de oscuridad, recuperando las verdades que de algún modo sabemos, pero que hemos "olvidado" en nuestra vida de fantasías egoístas».[552]

Como hemos visto, hay imaginación en la rememoración, y rememoración en la imaginación, y no podemos separarlas con ninguna certeza. Es evidente que esto sucede en toda actividad artística; y por ello, a manera de ilustración, haré una pequeña excursión al oeste de Inglaterra, a una de las imágenes seminales del Romanticismo: la abadía de Tintern.

La abadía de Tintern

Recuerdo –con todo lo que eso implica– que visité el lugar cuando era un colegial. Cercana al río Wye, la abadía es baja, tenebrosa, en estado ruinoso; pero también majestuosa e innegablemente misteriosa. En aquel tiempo, yo

estaba estudiando la poesía de William Wordsworth (aunque no con demasiado interés) y sabía vagamente que él había escrito un conocido poema sobre la abadía de Tintern, que era la pieza central de *Baladas líricas*, obra escrita con Coleridge y que, publicada en 1798, fue el manifiesto y primer ejemplo de poesía romántica inglesa. Podía imaginarme al poeta mirando fijamente aquel lugar sagrado (¿estaba entonces en ruinas? Supongo que sí) y contemplando «la vida de las cosas».[553]

Por supuesto, yo estaba muy equivocado. El poema tiene un largo título, «Líneas compuestas unas millas más arriba de la abadía de Tintern», y el «más arriba» no significa «mirando desde lo alto», según parece, sino río arriba, fuera del campo de visión de la abadía, algo que debería haber sabido si hubiera recordado mejor el poema. Por eso tengo que pasar de mi imagen de la abadía a la del joven William (veintiocho años) y su hermana Dorothy (un año más joven), sentados unos pocos kilómetros más allá en la ribera del Wye. Mientras ella recoge las cosas de la merienda, él saca un cuaderno y empieza a escribir, deteniéndose de vez en cuando y levantando los ojos hacia el hermoso paisaje.

Podría parecer que está realizando una descripción gráfica de los alrededores, pero, en realidad, no hace nada de eso. Está escribiendo sobre una visita anterior, cinco años antes, exactamente al mismo lugar. ¿Es un poema sobre los cambios sufridos, sobre la fugacidad del tiempo y la acción destructora de las construcciones sobre los verdes campos? No, no lo es. Las aproximadamente veinte líneas del comienzo son un himno a la manera en que todo permanece tal como lo vio por vez primera. Pero, desde luego, no es así: William está mirando a través de su pasado, de su memoria, la escena del presente, y su poema

trata realmente de la rememoración y su relación con la imaginación, una relación fundamental en las preocupaciones de los románticos.

Además, los mejores momentos del poeta no están inspirados por la naturaleza, como nosotros imaginamos que debe ser para un buen romántico, sino por el recuerdo de la naturaleza. Entre las dos visitas, nos dice en el poema, él ha pensado a menudo en este lugar; y tan intensa es la rememoración, o su capacidad para invocarla, que entra en ese

> estado de ánimo sereno y santo
> al que los afectos nos conducen gentilmente,
> hasta que, con el hálito de este marco corpóreo
> e incluso el movimiento de nuestra sangre humana
> casi en suspenso, nos acostamos en el sueño
> del cuerpo, que se convierte en alma viva:
> mientras con el ojo en reposo por el poder
> de la armonía, y el profundo poder de la alegría,
> contemplamos la vida de las cosas.[554]

El trance poético de Wordsworth, ocasionado por un recuerdo, le lleva a una rememoración, y luego a la recreación. Por mucho que valore las «alegrías doloridas» y los «éxtasis vertiginosos» de su primera visita a aquel lugar, cuando era más joven, valora más el recuerdo posterior, la «emoción rememorada en la tranquilidad», como dice en el prólogo de las *Baladas líricas*. Entonces puede concentrarse en esas imágenes que son más significativas; y el sentimiento consiguiente es más poderoso en la ausencia de aquello que lo despertó que en su presencia. Ha aprendido a mirar la naturaleza «no como en la hora / de la insensata juventud, sino escuchando a menudo / la música triste y serena de la humanidad».[555]

Parece haber una etapa más allá todavía del trance poético, una «sensación sublime» en la que cesa su investigación activa en la vida de las cosas, y vuelve a ser pasivo, menos un sujeto que un objeto ante

> un movimiento y un espíritu que impulsa
> a cuantas cosas piensan, a todos los objetos de todo
> pensamiento,
> y se desliza a través de todas las cosas.[556]

Esta visión de «algo que está aún más profundamente entrelazado / que habita en la luz del sol poniente» es la auténtica visión del Alma del Mundo, la imaginación de la naturaleza misma.

La rememoración de Wordsworth de esta visión mística, provocada por la rememoración misma, es el punto culminante del poema. Aun así, no es su final. Rinde también tributo a Dorothy y rememora hacia adelante, por decirlo así, anticipando recuerdos futuros de la escena presente que la consolarán en momentos de dolor o de pena. Afirma poder arreglárselas sin la naturaleza porque puede oír el lenguaje de su corazón antiguo y leer sus anteriores placeres –esto es, recordarlo todo– mirando en sus «ojos salvajes», como si éstos fueran ventanas de su alma en los que todos los recuerdos de ella, y por tanto los de él, pudieran ser percibidos.

Coleridge dijo de Wordsworth que parte del secreto de su poesía era que siempre había conservado vívidamente su visión infantil del mundo. Nunca perdió del todo la tremenda sensación de vértigo que tenía con frecuencia camino de la escuela, cuando se agarraba a un muro o un árbol para evitar caer en el «abismo» de un mundo que parecía no tener existencia fuera de él mismo, tan

sombrío e insustancial le parecía comparado con las imágenes de su propia mente. Pero sólo hizo lo que todos hacemos en alguna medida: percibir el presente a través de un recuerdo del pasado, que se intensifica en la rememoración –revivir el pasado– y que a su vez transforma imaginativamente el presente. Ni Wordsworth ni nosotros podemos percibir directamente la naturaleza sin, como él señalaba, «medio crearla».

El tiempo recobrado

Sería útil en general distinguir entre el recordar cotidiano, cuando nos acordamos vagamente del pasado, y el recordar wordsworthiano y proustiano, cuando el pasado se presenta de nuevo en toda su plenitud, a veces alegremente, a veces –abreacción– insoportablemente. Como ya he señalado, podríamos llamar al primer modo de recordar «recuerdo», y «rememoración» al segundo. «El recuerdo es inmediación –escribió Søren Kierkegaard–, mientras que la rememoración surge solamente a través de la reflexión.» Por ejemplo, la nostalgia es propia del recuerdo; el arte de la rememoración es «ser capaz de sentir nostalgia aun estando en casa». La rememoración es una especie de recuerdo duplicado, sobrealimentado por la imaginación.

Cuando volvemos a pensar en Proust y su magdalena mojada en el té, podemos ver dimensiones que antes no eran evidentes. El incidente está cuidadosamente situado al final del primer capítulo del libro, y es utilizado como instrumento para examinar la naturaleza del recuerdo y su capacidad de restaurar y redimir lo que el tiempo ha destruido. Pero es también un instrumento para recordar

toda la infancia del narrador, junto con la mayoría de los personajes que aparecerán a lo largo del libro, como una obertura a la inmediata sinfonía. Su rememoración es tanto un acto de creación, o de recreación, como un acto de «simple» recuerdo.

Como Wordsworth, Proust está menos interesado en los contenidos de la memoria que en el acto mismo de la rememoración. Los dos están fascinados por la manera en que la mente interrumpe su discurso y se transciende a sí misma para llegar a un estado visionario fuera de sí misma. Qué paradójico es para la mente, piensa Proust, buscar su pasado dentro de sí misma. Pues, en cierto sentido, una imagen del pasado precede al acto de rememorar; y sin embargo, en otro sentido, no es así, ya que la imagen del pasado es sólo una «nada etérea» hasta que queda fijada por el presente que lo rememora: «Qué abismo de incertidumbre cada vez que la mente siente que alguna parte de ella se ha extraviado más allá de sus fronteras: cuando ella, la buscadora, es a la vez la región oscura a través de la cual debe buscar [...]. ¿Buscar? Más que eso: crear. Está cara a cara con algo que hasta entonces no existía, a lo que sólo ella puede dar realidad y sustancia, que sólo ella puede traer a la luz del día».[557]

El pasado, según parece, sólo puede adquirir realidad en el presente mediante un acto creativo de la imaginación.

28
El desierto y el jardín de rosas

La nube del no saber

La baja Edad Media vio a una nueva estirpe de exploradores que se ponían en camino hacia territorios desconocidos. El lugar en el que estaban interesados era yermo, un desierto «muy apacible, muy misterioso, muy desolado», decía Johann Tauler. «Los grandes yermos que allí se encuentran no tienen imagen, forma ni condición.»[558] «Un silencioso desierto –decía Meister Eckhart– donde nadie está en casa».[559] Dos siglos después, estaba todavía sin mancillar, según un fraile carmelita llamado Juan: «Una soledad vasta y salvaje donde no puede llegar ningún ser humano», lo llama; «un inmenso desierto sin límites. Pero este desierto resulta tanto más delicioso, dulce y bello, cuanto más amplio, vasto y solitario es; pues donde el alma parece estar perdida, allí es elevada por encima de todas las cosas creadas».[560]

Este Otro Mundo desolado no es, por supuesto, un lugar literal. Tauler, Eckhart y san Juan de la Cruz son místicos. Su desierto es un estado de la mente, o, mejor dicho, del alma. El camino que allí conduce fue llamado la

vía negativa por Dionisio Areopagita, del que se pensó inicialmente que había sido un ateniense discípulo de san Pablo, pero que ahora se cree que era un monje sirio de finales del siglo V. Él perfiló dos caminos de acercamiento y conocimiento de Dios: la vía afirmativa (o, como dice Charles Williams, la vía de afirmación de las imágenes) y la vía negativa (la vía de rechazo de las imágenes). Dionisio estaba vinculado tanto al neoplatonismo como al cristianismo, y de ahí que sus dos vías reflejen la tensión entre ambos pensamientos y sean un intento de reconciliarlos. Por eso, aunque sus escritos tuvieron una extraordinaria influencia –especialmente en los místicos medievales–, fueron también recibidos con cierta intranquilidad. Han «revoloteado siempre sobre la cristiandad como el Pájaro sin patas del Paraíso, admirados, adorados y, sin embargo, vistos con desconfianza por algunos».[561]

Hablando en general, la vía afirmativa reconocía que todas las imágenes eras buenas y procedían de Dios, que podía por tanto ser conocido a través del orden del mundo, y que había jerarquías de seres angélicos –dáimones cristianizados– que nos unían al Ser Supremo. La vía negativa afirmaba que todas las imágenes de Dios eran falsas, pues nada, sea lo que sea, se podía predicar de Dios, que es desconocido e incognoscible, envuelto en una oscuridad impenetrable, en una «nube del no saber», como expresó memorablemente un místico medieval anónimo. Por eso, «una vía debía afirmar todas las cosas ordenadamente hasta que el universo palpitara de vitalidad; la otra debía rechazar todas las cosas hasta que no hubiera nada en ningún lugar sino Él. La vía de la afirmación iba a dar lugar al gran arte, el amor romántico, el matrimonio, la filosofía y la justicia social; la vía del rechazo iba a manifestarse continuamente en los profun-

dos documentos místicos [...] de los grandes maestros psicológicos de la cristiandad».[562]

Sin embargo, ambas vías coexisten –«casi se podría decir que son recíprocamente inherentes, puesto que cada una iba a ser la clave de la otra»–,[563] pues ninguna afirmación es tan completa que no necesite definición, disciplina y negación; y ningún rechazo es tan absoluto que no deje algunas imágenes residuales, como el puñado de judías y el vaso de agua que hasta los más sobrios ascetas necesitaban para sustentar sus austeras vidas.

Espíritu y alma

Las dos vías representan una tensión fundamental de la condición humana, dos predisposiciones que se han expresado tradicionalmente en una variedad de vías: masculina y femenina, clásica y romántica, apolínea y dionisíaca, *yang* y *yin*, hemisferio cerebral derecho y hemisferio cerebral izquierdo, es decir, casi cualquiera de los pares que se recogen en una clasificación simbólica dual. Los términos que he elegido son «espíritu» y «alma» porque se resisten a ser tomados literalmente, son fundamentales en la cultura occidental y son propiamente religiosos, tanto en un sentido pagano (para los griegos, *pneuma* y *psyché*) como cristiano. No son términos que se puedan definir de manera precisa porque no son sustancias ni conceptos, sino símbolos; y lo mejor que podemos hacer para diferenciarlos entre ellos es tratar de evocar sus características respectivas.[564]

El espíritu nos remite a la vía negativa, pues nos lleva hacia arriba, más allá de todas las imágenes, hacia el Uno trascendente, la Verdad, Dios. Sus religiones son los

monoteísmos «mayores». Menosprecia la religión del alma como politeísmo o animismo, o no la reconoce como religión en absoluto. Pues el movimiento del alma es hacia abajo, al Mundo Inferior, hacia lo Múltiple Inmanente.

Cada vez que nos sentamos ante un trabajo intelectual serio o en situación de meditación espiritual, son los dáimones del alma los que nos distraen con ansiedades y recuerdos perturbadores, y nos provocan con ensueños y deseos. Desde el «intelecto puro» y el «acto puro» de Agustín y Tomás de Aquino, hasta la «razón pura» y el «ser puro» de Kant y Hegel, el espíritu busca siempre la pureza. La ciencia pura literaliza la búsqueda: incontaminada por el mundo, sus laboratorios superhigiénicos secularizan la celda del místico; la fantasía de la objetividad pura parodia la autoaniquilación del santo.

No sólo pureza, sino orden, claridad, iluminación, son las contraseñas del espíritu. Pongamos las cosas en orden, seamos claros, seamos racionales, hagamos borrón y cuenta nueva, empecemos de cero, dice el espíritu. Pero el alma está siempre a su lado, oscureciendo, enturbiando y embrollándolo todo. Pues el alma favorece el camino laberíntico de la reflexión lenta, no el pensamiento rápido. Las cosas no se pueden hacer en línea recta porque son intrínsecamente torcidas y ambiguas; no pueden ser aclaradas porque son intrínsecamente crepusculares; no se puede hacer borrón y cuenta nueva porque están ceñidas a una larga historia cuyas huellas no se pueden hacer desaparecer. El alma reprime al espíritu, lo sujeta, hace que rumie las cosas y preste atención a los detalles, aquí y ahora, en lugar de emprender el vuelo hacia algún gran plan futuro.

El universo es en el fondo simple, elegante, unificado, dice el espíritu del científico en su vía apolínea; no, dice el

alma del artista en el éxtasis dionisíaco o en su duplicidad hermética: es complejo, grotesco, múltiple y lleno de anomalías. Todas las imágenes son falsas, dice el espíritu; no hay imágenes falsas, dice el alma, tan sólo falsas perspectivas sobre las imágenes. Donde el alma ve símbolos, ventanas a otro mundo, el espíritu ve ídolos y muros.

El espíritu nos conduce siempre a la literalización. Sus místicos emprenden el camino, como los Padres del Desierto, al desierto real, o realizan el ascenso literal de montañas reales. Si el alma asciende, lo hace metafóricamente, como Dante en *La divina comedia*, y no sin antes haber franqueado la selva oscura y merodeado por las regiones infernales. Blake estaba muy influido por un inspector de minas sueco llamado Emanuel Swedenborg (1688-1772) que estaba al tanto de la actividad de los espíritus. Mientras Blake tenía visiones de dáimones que interpretaba metafóricamente, como intuiciones con las que hacer arte, Swedenborg veía espíritus que interpretaba literalmente, como revelaciones con las que hizo una religión. Ésta es la diferencia entre el alma visionaria y el espíritu místico.

El Uno y los Muchos

En ningún lugar se muestra tan claramente la tensión entre espíritu y alma como en la antigua discusión filosófica sobre el Uno y los Muchos. Los antiguos griegos sostenían que aunque el universo esté constituido por muchos particulares distintos o separados, es, a pesar de todo, un *uni*verso, y no un *multi*verso. Debe de haber, creían, un solo principio general que una los particulares; de otro modo el mundo sería simplemente un revoltijo de elementos dispersos sin orden, sentido ni unidad.

Tales pensaba que ese único principio general era el «agua»; Anaximandro lo llamaba «lo indefinido»; Jenófanes, «Dios Uno»; Heráclito, «fuego»; Pitágoras, «número». Cada uno de estos principios era «una sustancia autoanimada dotada de movimiento, que se transforma asumiendo formas diversas. Al ser causa de sus propios movimientos y transmutaciones ordenadas, y al ser eterna, se consideraba que esa sustancia primera era no sólo material, sino también viva y divina»;[565] en resumen, un principio daimónico que llegaría a ser el Alma del Mundo.

La alternativa era plantear una multiplicidad de principios fundamentales que, al combinarse, formarían los objetos del mundo. Empédocles postulaba cuatro: tierra, aire, fuego y agua. Anaxágoras proponía un número infinito de minúsculas semillas, cualitativamente diferentes. Leucipo y Demócrito proponían la existencia de un número infinito de átomos invariables movidos mecánicamente por *ananke* (la necesidad).

En cierto sentido, los dos opuestos se reconcilian en la máxima sublime (absurda para los oídos modernos) de Tales, que no sólo expresa la coexistencia del Uno y los Muchos, sino que insiste también en la conmensurabilidad de un solo principio impersonal y muchos principios personificados, como una armonía entre ciencia y religión: «La tierra descansa sobre el agua, el principio es el agua, y todo está lleno de dioses».

«Es característico de la razón humana buscar la unidad en la multiplicidad»,[566] escribió Platón. Sus Formas estaban pensadas para resolver el problema del Uno y los Muchos, para explicar cuántas cosas pueden compartir una cualidad común y cómo nosotros, con una experiencia sensorial que está siempre cambiando, podemos tener un conocimiento opuesto a la mera opinión o creencia (el

conocimiento viene por anamnesis, retorno a las Formas). Pero el problema seguía siendo espinoso: «La relación entre la Forma única y sus muchos particulares o ejemplos se explica diversamente, y nunca de manera enteramente satisfactoria, mediante metáforas de participación e imitación. En general, los diálogos primeros hablan de "naturaleza participada" y los posteriores, de copias imperfectas de originales perfectos».[567]

El enigma del Uno y los Muchos es central en teología: el espíritu anhela un solo Dios, el alma insiste en muchos. Pero la discusión entre monoteísmo y politeísmo es desigual, porque se empezó en primera instancia por el espíritu y su perspectiva monoteísta. El politeísmo no tiene una palabra para sí mismo; no comprende la condena de indeseable relativismo que le lanza el monoteísmo; se encoge de hombros y dice que hay muchas perspectivas pertenecientes a muchos dáimones o deidades, y que se trata simplemente de eso. Platón y sus seguidores nunca solucionarán del todo el problema de relación entre la unidad y la multiplicidad, porque el «problema» es planteado en primer lugar por el espíritu, que trata posteriormente de «solucionarlo». Desde un punto de vista daimónico, no existe el problema.

Como se podría esperar, las religiones triunfantes encuentran la manera de mantener en tensión al Uno y los Muchos. Las religiones antiguas de griegos, hindúes, egipcios, mesopotámicos e indígenas americanos son todas «politeístas». Pero en la práctica estuvieron «compuestas por hombres y mujeres que adoran a un único Dios o Diosa, o que al menos sólo adoran a uno en cada momento: Atenea, Visnú, Ra, Baal, Wakan Tanka».[568] Psicológica y espiritualmente, pues, parece sensato adoptar una teología politeísta y una práctica monoteísta; aceptar muchos dioses

pero venerar sólo a uno en cada ocasión. Este procedimiento puede imbricarse con el movimiento autónomo de la psique misma, en la que se agrupan diferentes dioses o arquetipos en diferentes momentos de nuestra vida. «Los mitos pueden cambiar a lo largo de una vida, y el alma sirve a lo largo del tiempo a muchos dioses.»[569]

Una religión como el cristianismo es, sin duda, monoteísta en relación con el politeísmo pagano; pero en sí misma está lejos del monoteísmo. Bajo la presión de la tendencia fragmentadora del alma, su Dios espiritual fue impulsado a convertirse casi de inmediato en una Trinidad. Detrás de la máscara cristiana, la Virgen María, los santos y los ángeles han sido siempre venerados de forma pagana entre los católicos romanos. Fue parte de la misión protestante en época de la Reforma restaurar el monoteísmo propiamente dicho, y puritanos de todas las denominaciones fueron resueltamente hacia él. Pero, como escribió con desesperanza el profundamente puritano Calvino, «sin duda, así como las aguas bullen de un gran manantial, así fluye una inmensa multitud de dioses de la mente humana».[570] Es precisamente el rechazo puritano a acomodarse a la multiplicidad daimónica lo que conduce al dogmatismo rígido, a la paranoica actitud defensiva y al fundamentalismo fanático.

Las permutaciones de Proteo

Los magos del Renacimiento se ocuparon de la relación del Uno con los Muchos de varias maneras. Primero, imaginaron su propia versión de la doctrina neoplatónica sobre la emanación de los Muchos a partir del Uno. Ellos pensaron el proceso menos místicamente y más poé-

ticamente, como un desmembramiento de Osiris, Atis o Dioniso. El descenso del Uno a los Muchos «se imaginaba como una agonía sacrificial, como si el Uno fuera cortado en pedazos y desparramado».[571] La propia creación es una muerte cosmogónica y una dispersión de una deidad única, seguida de una resurrección cuando los Muchos son «reunidos» en el Uno.

Segundo, estaban fascinados con la figura de Proteo, aunque sólo aparezca brevemente en la mitología griega, especialmente en la *Odisea*. Proteo es una especie de dios marino, una suerte de hombre foca. Se aconseja al héroe Menelao que lo capture para poder romper el conjuro que aparta de él los vientos favorables. Disfrazado con pieles de foca, él y sus tres compañeros se acercan sigilosamente a Proteo mientras éste duerme entre sus focas, e intentan apresarle. Inmediatamente, el dios se transforma sucesivamente adoptando la forma de un león, una serpiente, una pantera, un jabalí, agua que corre y un árbol frondoso. Pero Menelao sabe que el secreto es agarrarle bien hasta que se vea obligado a aparecer en su propia forma y le dé su consejo.

Para los magos, Proteo era un símbolo del Uno mercurial que puede convertirse en muchos cambiando de forma; un recordatorio de que un dios puede ser inmanente en el mundo y presentarse con sus múltiples imágenes de manera que también el arte pueda celebrar la divinidad; y una alegoría de la necesidad de agarrarse bien al único dios, aunque se presente bajo apariencias peligrosas, para descubrir la verdad. Proteo era una imagen de la resurgente noción neoplatónica de que «el pluralismo poético es el corolario necesario al misticismo radical del Uno».[572]

Tercero, Ficino, Pico y sus sucesores quedaron asombrados por la comparación de Plotino entre el despliegue

del Uno y los Muchos, y el efecto de múltiples imágenes especulares:[573]

> ... las cuencas vacías sabían
> que el conocimiento aumenta la irrealidad;
> que espejismos en espejos es todo lo que hay[574];

lo que les sugirió que el todo se repite en cada parte, que cada dios es por tanto inherente a cada uno de los otros, y que todos ellos están enraizados en el Uno.[575] No sólo era una equivocación adorar a un solo dios, sino que ni siquiera era posible porque (como Platón había explicado en el *Sofista*) los dioses son alternativamente divididos y unidos por un movimiento dialéctico que los hace pasar por configuraciones cambiantes.

Los magos se deleitaban construyendo nuevas y sorprendentes configuraciones de dioses. Ficino creía que cada deidad podía desplegarse en una tríada;[576] Venus, por ejemplo, se despliega en las tres Gracias (véase *La primavera* de Botticelli), y, al mismo tiempo, cada tríada de deidades podía combinarse para formar nueve dioses y diosas «nuevos». Mercurio, Venus y Apolo se combinan para dar lugar a Mercurio-Venus, Mercurio-Apolo, Apolo-Venus, etc.

Vemos en esta combinación politeísta una especie de psicología profunda, un reconocimiento de que los componentes de la psique –los dioses– cambian caleidoscópicamente en relación con los otros, formando siempre nuevos modelos, nuevas variantes míticas; y que colaborar con esta construcción y deconstrucción dinámicas era ejercitar esa imaginación en cuyo libre juego se deleita el alma y que parece no tener otro fin.

Sin embargo, cuando los magos empezaron a construir dioses compuestos como Hermeros (Hermes/Eros), Her-

matenea (Hermes/Atenea), Hermércules (Hermes/Hércules) y así indefinidamente, y cuando esta actividad se convirtió en regla más que en excepción,[177] empezamos a sentir que hay algo frenético en sus rebuscadas imaginaciones, como si los dioses existentes, ya multifacéticos, no fueran suficientes, como si los magos se precipitaran de manera un tanto histérica a intentar toda permutación posible de los mitos y personificaciones de la psique y agotar así la imaginación.

¿Fue un agotamiento de esta índole el que, en el punto culminante del Renacimiento, llevó a los ciudadanos de Florencia –escenario del que, desde Atenas dos mil años antes, fuera el más deslumbrante florecimiento de arte, ciencia, saber, invención, pensamiento y elegancia– a volverse contra su cultura como si ésta les repugnara?

29
Sicigias

La hoguera de las vanidades

El último día del carnaval de Florencia, en 1497, se construyó una enorme estructura piramidal escalonada en la Piazza della Signoria. Desde el peldaño más bajo hasta la parte más alta, estaba atestada con los trastos de carnaval –máscaras, disfraces, barbas postizas–; también había, más siniestramente, volúmenes de poesía latina e italiana. Igualmente, adornos utilizados por las mujeres: artículos de tocador, perfumes, espejos, pelucas (estaban de moda las rubias). Y por último, cuadros; especialmente de mujeres hermosas. Se dice que Botticelli aportó algunas de sus primeras obras. Las campanas repicaron, sonaron las trompetas y la gente rompió a cantar cuando se prendió fuego a la gran pira.[578]

La hoguera se prendió en el tercero de los cuatro años de gobierno en Florencia de un monje dominico. Se trataba del carismático predicador Savonarola. Bajo su mandato –era solamente uno de tantos predicadores con diversos grados de influencia (Jerónimo de Siena, un santo ermitaño, gobernó más tarde Milán de forma arrogante)– el

populacho renunció al lujo y la elegancia, e incluso a sus libros y cuadros. «Savonarola se atrajo al pueblo con tal éxito que pronto todo el arte y la cultura que tanto amaban se consumieron en el horno que encendió.»[179]

Sin embargo, Savonarola no era apto para el gobierno, incapaz de ver más allá de una teocracia en la que todo el mundo se limitaba a inclinarse ante Dios. Era lo que ahora llamamos un fundamentalista, sin interés por la cultura, el arte o el saber; y por eso resulta aún más incomprensible que los florentinos, cortesanos sofisticados y cultos, se sometieran a un puritano tan estrecho de miras.

Podemos suponer solamente que era la propia estrechez lo que les atraía: un repentino anhelo de simplicidad, una fe no intelectual y un único Dios. Una súbita náusea, quizá, ante tanta riqueza, algo así como la cristalización incontrolable de una solución sobresaturada. Sobre todo, un deseo ardiente de escapar de una vida imaginativa que se había desarrollado hasta extremos abrumadores.

Sea cual fuera su causa histórica, la hoguera de las vanidades es, psicológicamente, un ejemplo sorprendente de un cambio revolucionario de «alma» a «espíritu». Jung llamaba a esas revoluciones –con un término tomado de Heráclito– *enantiodromía*, que significa literalmente «contracorriente». En realidad, lo consideraba una ley psicológica: cualquier unilateralidad psíquica extrema está expuesta a invertirse a sí misma súbitamente en su propio opuesto. El ejemplo más conocido es la conversión de san Pablo en el camino a Damasco. Habiendo perseguido fanáticamente a los cristianos, tuvo una visión de Cristo y a partir de ahí abrazó sus enseñanzas con igual fervor.

Sin embargo, la enantiodromía no es la ley universal que Jung creía que era. Se aplica sólo a individuos y a culturas cuyo monoteísmo y literalismo los han polariza-

do. Una postura unilateral consciente es arrollada por su opuesto inconsciente y se convierte en él porque la psique está ya polarizada en consciente e inconsciente. Pero esa polarización no es característica de la organización tradicional, daimónica, de la psique.

En la cultura occidental parece a veces como si toda nuestra historia psicológica, desde la hoguera de las vanidades en adelante, fuera una serie de enantiodromías: la reacción ilustrada contra la «superstición» y la «imaginación» daimónicas; la contrarreacción romántica; el auge del materialismo filosófico y, en su punto culminante, el violento cambio súbito del espiritualismo. Alternativamente, hemos demonizado y divinizado la naturaleza en vez de participar en esa duplicidad que refleja la nuestra.

Todos los cambios repentinos del *Zeitgeist*, los súbitos arranques de ira de una nación, las súbitas declaraciones de guerra tienen su origen, quizá, en la inversión de los polos de una psique colectiva. Y debemos recordar, también, que así como la polarización es en gran medida una consecuencia de la literalización, así la nueva postura se forja en el mismo molde literal que la antigua. Al materialismo literalista se le opone una creencia en espíritus literales, en vez de una psicología metafórica.

Aunque no exista ninguna enantiodromía violenta, la tensión entre los Muchos y el Uno, entre el alma y el espíritu, tanto en la psique individual como en la colectiva, está siempre presente y siempre trata de mantener un equilibrio. Ya en el siglo VI a. C. Jenófanes de Colofón se exasperaba ante los Muchos y se mostraba «cansado de tantas historias de tantos poetas sobre tantos dioses y diosas».[580] Su deseo de liberarse del politeísmo homérico era el impulso que se encontraba tras la búsqueda de los filósofos de un principio de unidad. Aproximadamente al

mismo tiempo que Platón estaba unificando su multiplicidad de Formas bajo la Forma única del Bien, Gautama el Buda estaba vaciando la proliferación hindú de dáimones y dioses para dejar el nirvana, «libertad de los opuestos», ese Vacío paradójico que es también plenitud divina, donde las almas se liberan de la rueda agobiante de la muerte y la reencarnación perpetuas.

La tensión entre alma y espíritu en la psique isabelina –que, como he sugerido, se llegó a polarizar y literalizar en la guerra civil inglesa– tomó cuerpo en las obras de Shakespeare. Éste escribió en una época en que la semilla del «espíritu» del puritanismo estaba creciendo vigorosamente en el suelo –en el «alma»– del viejo orden católico, tras el cual permanecía un orden pagano todavía más antiguo. La realidad daimónica –la imaginación misma– parecía de repente frágil, incluso irreal, frente a la certeza y literalidad de la ideología puritana; y Shakespeare escribió su epitafio en su última gran obra:

> Las altas torres que las nubes tocan, los palacios
> espléndidos,
> los templos solemnes, el inmenso globo [...]
> se disolverán,
> y, tal como ocurre en esta vana ficción,
> desaparecerán sin dejar humo ni estela. Estamos hechos
> de la misma materia que los sueños y nuestra pequeña
> vida
> cierra su círculo con un sueño.[58]
>
> [*La tempestad* IV,1,151-158]

Como si fuera el propio Shakespeare retirándose a Stratford-on-Avon, Próspero –el tipo mismo del mago del Renacimiento– despide a Ariel, su espíritu ayudante,

abandona sus libros de magia y se retira a Milán, donde «todo pensamiento tercero será mi tumba».[182] La época daimónica de elevada imaginación y magia natural ha llegado a su fin. Hay pesar en las líneas de Shakespeare, pero quizá también alivio. La cansada resignación de Próspero refleja el sentimiento de hastío inequívoco que embarga al alma, donde todo es imagen, un espectáculo insustancial de la metáfora –la «niebla y la espuma» de Yeats– sin la fijeza y seguridad de lo literal.

La condenación de los sidhe

Éste es el problema con el reino del alma que tan vehementemente he defendido: por sí mismo, sin el fortalecimiento del espíritu, puede llegar a ser mortal. Nos sentimos perdidos en su laberinto, agotados por sus ciclos incesantes, exhaustos por la misma opulencia de sus imágenes, presa de ese fatalismo del que se acusa a las religiones del «alma», hasta que, finalmente, caemos en la desesperación.

Algo de esa desesperación daimónica se transmite en un motivo recurrente de la tradición feérica irlandesa, en el que un sacerdote que viaja a través de las agrestes regiones del oeste de Irlanda es abordado por uno de los sidhe, que fija en él sus extraños ojos plateados y pregunta: «¿Pueden los sidhe encontrar alguna vez la salvación?».

El tembloroso sacerdote se queda estupefacto. No está seguro, dice; luego, armándose de valor y recordando que está frente a un enemigo de la Iglesia, proclama que el pueblo feérico estará siempre fuera de la cristiandad. Nada se puede hacer por ellos. Tras lo cual, el sidhe sigue entristecido su camino.

Esto es algo más que una historia propagandística generada por los primeros misioneros cristianos que llegaron a la pagana Irlanda. El ardiente deseo de «salvación» del sidhe es un anhelo de la dura certeza de nuestro mundo literal, un signo de cansancio de su propio mundo y un deseo de entrar en el tiempo, de hacerse mortal, de poder morir y ser salvado. Es un anhelo de ese potencial humano para la transformación que a ellos se les niega. «Es como si los dáimones se apenaran por las tristezas de los hombres, que ellos nunca podrán conocer.»[583]

Para los dáimones, nosotros somos los extraños y los seductores, igual que, para las culturas daimónicas, es el hombre blanco seguro de sí mismo, racional, cargado con su Biblia y su Dios de piñón fijo, el que es extraño y por quien muchos se sienten atraídos, aunque sepan que será fatal para su antigua cultura. Tal vez por eso san Patricio, como nos cuenta la leyenda, convirtió a los irlandeses tan fácilmente al cristianismo. Tal vez ellos anhelaban secretamente la liberación de los asediantes sidhe, anhelaban un nuevo espíritu de literalidad que diera solidez a un mundo de niebla y espuma.

Todas las culturas paganas del «alma» asumen que los dioses pueden aparecerse a hombres y mujeres. La respuesta a ellos no es de culto, sino de deslumbramiento y temor reverencial, y así ocurría con los irlandeses ante los sidhe lo mismo que con Odiseo ante Atenea. El Dios cristiano, por otra parte, no se aparece, sino que envía a su Hijo con un disfraz extraordinario: como hombre. Ni siquiera como un hombre hercúleo, heroico, mesiánico, sino como un carpintero que pretende que Él es el Camino, la Verdad y la Vida, y que nadie va a su Padre si no es por Él. Por tanto, no es sólo Dios y hombre, sino también un archidaimon que media entre nosotros y

Dios de una vez por todas, desbancando así a todos los demás dáimones.

El gran inconveniente de la Encarnación, Dios hecho carne, es que es percibido como Dios hecho literal, un Dios que anula el mito, la imaginación y los dáimones. Su fuerza es su imposibilidad, su absurdo (como señaló Tertuliano). Cristo es la Paradoja que nadie podría haber inventado. Un humilde carpintero anuncia que es Dios; para los paganos esto era una insensatez; para los judíos, una ofensa. Lejos de sacudir el yugo romano, este hombre-Dios es crucificado; por los judíos, por el grave delito de blasfemia; por los romanos, por el delito trivial de ser una alteración del orden público. Los paganos estaban muy acostumbrados a la idea de un dios o un héroe desmembrado, sacrificado, pero les escandalizaba la idea de que un dios pudiera ser literalmente crucificado.

Fue un acontecimiento decisivo. Jesús pasó del mito a la historia; en cierto sentido, Él creó la historia. Súbitamente, los viejos dioses parecían palidecer en comparación con su sangre roja, real y derramada por la humanidad. El reino del alma era invocado por el espíritu a que despertara de su sueño de dioses y dáimones. Son falsos, decía el espíritu, meros ídolos, incluso diablos, y deben ser derribados ante el único Dios.

Al mismo tiempo, aunque Dios pueda perfectamente seguir siendo Uno, Jesús –como corresponde a un paradójico hombre-Dios– cambia de forma como un daimon. No en sí mismo, sino en la mente de los cristianos, cada uno de los cuales cree que su idea de Él es la única verdadera. Porque existen casi tantos Jesucristos como creyentes. En los primeros días de la Iglesia, cuando Él tuvo que competir con otros dioses y héroes, fue identificado sin vacilar con Apolo, Prometeo, Perseo, Orfeo, Dioniso,

Adonis, Eros, Mitra, Osiris, etc.[584] Cristo como Hércules fue especialmente popular, y quizá todavía lo es, a juzgar por el número de musculosas Cruzadas, Acciones y Reformas cristianas en las que vemos más ego hercúleo que *imitatio Christi.*

Desde entonces, Jesús ha sido diversamente descrito como el Maestro, el Niño Divino, el Loco Sagrado, el Buen Pastor, el Manso Cordero, el Mesías Heroico, el Hippy de los Lirios, el primer Comunista, el robusto Trabajador y el Héroe de Clase, etc. Últimamente ha sido predominante la imagen de Él como el Amigo íntimo de los evangelistas renacidos, cuya familiaridad con el Salvador sorprende, por inapropiada, a los cristianos de la vieja escuela.

El matrimonio sagrado

A primera vista, parece como si todos los eslabones de la Cadena Áurea estuvieran del lado del alma, los Muchos, el politeísmo, contra el monismo del espíritu, sea cristiano, filosófico o científico. Realmente, sólo están compensando el énfasis monista, restableciendo el equilibrio. En sí mismos, son sumamente expertos en dar a alma y espíritu el mismo peso. En efecto, es casi la característica que define a los miembros de la Cadena Áurea el reconciliar las dos perspectivas, especialmente en sus manifestaciones como Uno y Muchos, desde Plotino, que expuso brillantemente la relación entre las Formas de Platón y el Uno inefable, hasta Jung, que equilibró los numerosos arquetipos con la unidad del sí-mismo. Todos los alquimistas, todos los magos y la mayor parte de los poetas románticos fueron cristianos que encontraron

caminos imaginativos para casar su monoteísmo con el neoplatonismo o el panteísmo.

Uno de los enigmas de las obras de Platón es haber proporcionado los cimientos tanto para el racionalismo de la cultura occidental como para la subversión contra el racionalismo. La razón es que hay dos corrientes de pensamiento en Platón, un *logos* y un *mythos*. El primero pertenece a la razón y el espíritu; el último, a la imaginación y el alma. (Tanto Blake como Yeats, que llegaron a Platón a través de los neoplatónicos, y por lo tanto desde su lado del *mythos*, quedaron sorprendidos por su otro lado racionalista y le rechazaron temporalmente.)[585]

Mientras los neoplatónicos mantuvieron espíritu y alma sublimemente en tensión, siempre hubo intentos de unirlos en imágenes concretas. La favorita entre éstas era el *hieros gamos*, o matrimonio sagrado entre masculino y femenino en sus diversas configuraciones míticas: no sólo dios y diosa, rey y reina, amante y amada, sino también madre e hijo, hermano y hermana, padre e hija.

La alquimia construyó espontáneamente imágenes únicas del matrimonio sagrado, como un andrógino, un hermafrodita, una Piedra; imágenes antinaturales, tal vez porque es una idea «antinatural» condensar en una singularidad lo que está esencialmente emparejado. El símismo de Jung es un símbolo similar de unidad en la multiplicidad, un «complejo de opuestos» mercurial. Pero desde el punto de vista del alma, la psique no necesita estos centros y objetivos. Es una totalidad dinámica policéntrica, sometida a un cambio perpetuo y estructurada como una mitología. Su centro yace en cualquier dios o mito que esté presente en un momento dado.

Si existe un emparejamiento que actúa como una rúbrica para todos los demás pares –lo tomamos de la obra de

Lévi-Straus– es el de Cielo y Tierra. Todos los mitos se pueden interpretar como intentos de producir ese matrimonio, como el retorno a un estado de unidad primordial.

El mito de la unidad original está expresado habitualmente en símbolos de un tiempo o un lugar pasados: la Edad de Oro, el Edén, la Arcadia, la Atlántida, el Tiempo del Sueño. El alma dice: «Ésos son lugares reales, pero no literales; el paraíso terrenal está siempre a nuestro alrededor, y, de algún modo, sólo tenemos que verlo». El espíritu dice: «El paraíso terrenal no está aquí, sino en otro lugar. Debemos salir inmediatamente hacia el Valle de la Felicidad, Shangri-la, Eldorado; o bien, debemos construir Utopía o la Nueva Jerusalén, donde todo el mundo será bueno y feliz (o si no, preparémonos para lo peor)». El punto de vista daimónico dice: «¿Quién sabe qué otros mundos son posibles para el humano verdaderamente daimónico: el chamán legendario, el maestro zen, el sabio taoísta, el santo cristiano, el artista visionario? ¿Quién sabe adónde, tras largas y múltiples transformaciones, ligeros como el vilano, podrían ser transportados en cuerpo y alma por los invisibles vientos del espíritu?».

La perspectiva daimónica no polariza alma y espíritu. Imagina por medio de ambos, refleja en cada uno el otro. No piensa al modo filosófico, que tan frecuentemente implica un modo de oposición; más bien piensa en pares, en imágenes emparejadas, como el *anima* y el *animus* de Jung. No podemos pensar en el alma sin tener en cuenta el espíritu que informa la idea que estamos pensando. Así, por ejemplo, si el alma es diversamente descrita en sueños o fantasías como madre, hermana, ninfa huidiza, diosa destructiva, ello presupone una imagen del espíritu complementaria como hijo-héroe, hermano, Pan perseguidor, dios de luz que debe ser sacrificado.

En el emparejamiento de alma y espíritu, la unidad que el espíritu quiere imponer al alma se convierte meramente en un reflejo natural del espíritu; no es una unidad literal, sino una sensación de que todo está infundido de alma y todos los acontecimientos son principalmente psíquicos. A la inversa, la multiplicidad con la que el alma amenaza siempre al espíritu no es una diversidad literal, sino un suave recordatorio de que Dios tiene muchas máscaras y muchas mansiones.

No tenemos otra elección que pensar en pares; esto es, pensar mitológicamente, imaginar. Por eso, en vez de intentar separar para siempre las perspectivas de alma y espíritu, deberíamos tratar de desarrollar lo que Hillman llama «conciencia de la sicigia»: una manera hermafrodita de pensar en la que alma y espíritu estén simultáneamente presentes en cualquier acontecimiento.[586]

Cada vez que aparece una imagen del alma, deberíamos ser conscientes de que la imagen está ya determinada por la perspectiva del espíritu –habitualmente, en la cultura occidental, la del ego–, que, a su vez, está determinada por el alma. Cada una refleja a la otra, y por eso no podemos pensar o imaginar fuera de su duplicidad, por más que el ego racional –¡ese espíritu incontrolable!– trate de persuadirnos de lo contrario. Pues siempre añade una compañera irracional y peligrosa que, si persiste en su locura, le poseerá o le destruirá.

New Ages

El ego racional moderno es un desarrollo de la perspectiva del espíritu. Hemos visto cómo surgió a principios del siglo XVII, y cómo logró imponerse o se convirtió, al

menos, en una ortodoxia que todavía prevalece. La visión pesimista de esta perspectiva, con su materialismo, racionalismo, cientifismo, tendencias tecnocráticas, etc., se debe a que llegó a separarse del alma hasta un punto desastroso. Ha perdido su conexión con la Tierra y lo «femenino», tanto metafórica como literalmente, y (como testifica la inminente catástrofe ecológica) lo devasta todo a su alrededor. Es agresivo, codicioso, explotador en todos los sentidos. Sus tecnologías están fuera de control. Su hibris nos llevará a la destrucción del mundo.

Este tipo de visión es mantenida por una vaga coalición de personas, por lo demás bastante diferentes entre sí, desde extraños entusiastas de la *New Age* a ecoguerreros progresistas normales y sensatos. Cada uno tiene ideas diferentes de cómo cambiar la ortodoxia imperante pero todos ellos, según parece, piensan en alguna clase de enantiodromía en la que los valores actuales sean reemplazados por sus opuestos. Por ejemplo, los partidarios de la *New Age* anhelan el acceso súbito a una «conciencia superior» que suprima el materialismo de un plumazo, pero su propia teosofía espiritual es igualmente literalista. No ven el mito en todos sus movimientos, ni el movimiento en el mito. Muchas personas de mentalidad ecologista hablan del mundo como si fuera literalmente un «organismo vivo» o una «diosa» (Gaia), cuando harían mejor en verlo como dotado de alma, y a nosotros mismos como expresiones individuales del alma.

Otra idea *New Age* es, por el contrario, optimista sobre el ego racional y ve su aparición como una especie de rito cultural de paso. Igual que debemos separarnos de la familia en la pubertad y volver renacidos a la sociedad, así como el héroe debe dejar a su madre y su hogar para embarcarse en una Búsqueda maravillosa de la que volve-

rá, después de muchas tribulaciones, con el secreto que transforma el mundo, así (se dice que) el ego racional moderno tiene que separarse de la clausura uterina de la visión medieval del mundo, divorciarse de Dama Natura y avanzar hacia delante y hacia arriba, conquistando, inventando y progresando hasta que, en sus logros y realizaciones más extremos, vuelva a reunirse voluntariamente con el alma, la diosa, el eterno femenino, en una sicigia divina que nos hará entrar en un estado de conciencia totalmente nuevo en el que Cielo y Tierra finalmente se unan.

El misterio del amor

Richard Tarnas adopta este tipo de visión en su excelente libro *La pasión del pensamiento occidental.* Lee la historia de la cultura occidental de manera psicológica, y percibe una dialéctica arquetípica que tiende un arco sobre la historia: la diferenciación masculina heroica a partir de una unidad femenina primordial, y su posterior reunión con su matriz. Desde el sometimiento griego antiguo de las «mitologías prehelénicas matrifocales» y el «rechazo judeocristiano de la Gran Diosa Madre», a la exaltación de la Ilustración de un «ego racional» por encima de «una naturaleza externa desencantada», él ve «un rechazo progresivo del *anima mundi*» y una opresión de lo femenino por lo masculino. *«La crisis del hombre moderno* –subraya Tarnas– *es esencialmente una crisis masculina.»*[587]

Sin embargo, lejos de ser pesimista en este punto, Tarnas es optimista, casi milenarista. Está muy cerca, dice, un matrimonio sagrado, un cumplimiento del «objetivo

subyacente a la evolución intelectual y espiritual de Occidente. *Pues la pasión más profunda de la mente occidental ha sido reunirse con el fondo de su propio ser*». (La cursiva es de Tarnas.)[588] Ha sido tarea de «la conciencia masculina [...] forjar su propia autonomía», y luego «ponerse de acuerdo con el gran principio femenino de la vida y recuperar así su conexión con el todo».[589]

Si pongo ligeras objeciones a esta visión esperanzada es, en primer lugar, porque me pregunto si Tarnas no está tomando masculino y femenino demasiado al pie de la letra, como si significaran macho y hembra. En segundo lugar, me pregunto si no toma la idea de «evolución» demasiado literalmente. «Evolución» es una noción del espíritu que el alma no reconoce. Las sociedades tradicionales no evolucionan. Viven en una mitología que contiene todas las posibilidades imaginativas, tanto diosas de la tierra como egos heracleos. Éstos se encarnan o expresan en la acción sagrada llamada ritual, pero no se llevan a cabo literalmente. Como nosotros somos cambiantes, pensamos de nosotros mismos que evolucionamos. Pero no es así. Estamos literalizando los mitos antiguos. Puesto que éstos incluyen siempre variantes simétricas e invertidas de sí mismos, nos vemos obligados a representar estas variantes como enantiodromías, lo que supone un viraje a un literalismo opuesto pero igual. El resurgimiento de lo «femenino» del que habla Tarnas se parece bastante a eso.

Además, y en tercer lugar, la imagen mítica del matrimonio sagrado es tan antigua como el mito mismo, y sin duda no se debería tomar, repitámoslo una vez más, en sentido literal. Más que a un matrimonio sagrado, lo más probable es que lleguemos a otra enantiodromía. Si el ego racional debe desaparecer, es más probable que sea aniquilado por los rebotes de las ideologías hechas a su pro-

pia imagen. El cientifismo podría ser asfixiado por una oleada de creencias en la realidad literal de lo paranormal o lo oculto. El fundamentalismo religioso podría alzarse, como hizo Savonarola, y denunciar la ciencia y la tecnología como obra del Diablo; o, si no, podría formar sectas que trataran de huir de nuevo a la naturaleza, lejos de la tecnocracia del mundo moderno. El materialismo podría ser rechazado en favor de una creencia en espíritus literales o ángeles o alienígenas, envuelta en una vaga teosofía espiritualista. Pero, por supuesto, todo esto ya está sucediendo.

El matrimonio sagrado pertenece al mito, no al hecho. Como «el matrimonio del Cielo y la Tierra», es la imagen de lo que pensamos como «objetivo» del mito. Sin embargo, no es un objetivo literal, sino más bien una imagen que subyace en la dinámica de la Imaginación, al cambiar constantemente aquellas contradicciones que no puede reconciliar en diferentes niveles metafóricos. A ninguno de estos emparejamientos que constituyen los elementos básicos de la Imaginación se les permite nunca «casarse» por completo; se mantienen simplemente en tensión mediante una relación analógica con una sucesión de otros emparejamientos, de manera que siempre están simultáneamente separados y juntos, pero nunca unidos.

Si, por otra parte, el matrimonio sagrado pudiera pasar del mito a la historia, solamente podría hacerlo, cabe pensar, por el misterio del amor, pero entonces sólo de manera íntima, por medio del amor entre dos personas, o entre una persona y Dios. El amor podría sostenerse entre unas pocas personas –como mucho– a través de ese especial amor comunal llamado *agape*.

El *agape* cristiano presupone un grupo de personas desinteresadamente unidas en el amor a Dios; esto es, un

grupo de individuos ya transformados por un alto grado de iniciación. Esa comunidad se torna imposible por encima de cierto número. No tiene sentido pensar que, por alguna «evolución», podría tomar cuerpo en una cultura mayor que una pequeña tribu. Además, esta imagen de comunidad parece mucho menos un matrimonio sagrado que una orden monástica; una comunidad del espíritu muy diferente de una comunidad del alma, cuya imagen nos viene dada por dáimones como los sidhe, unidos en la música, bailando, bebiendo, festejando y divirtiéndose.

30
El oso que muerde el corazón

Mientras proseguía su viaje por la inmensa estepa desolada, podía ver a lo lejos la montaña de Hierro que sostenía el cielo como el poste de una tienda. A su alrededor había un macabro recordatorio de los peligros del viaje: los huesos de sus compañeros que no habían tenido éxito, y los de sus caballos, cubrían el acceso a la montaña... Cuando ascendía a la cima, se acobardó ante el aspecto del cielo, que parecía golpear y restallar contra su pico. Sólo durante la fracción de segundo en que el cielo se despejó en la cumbre pudo escabullirse con un salto admirablemente calculado. ¡Ya! Pero ahora tenía que viajar hacia abajo, a través de las «fauces de la tierra», hasta un mar sin sol, atravesado por un puente de la anchura de un cabello. Mientras lo cruzaba vacilante, pudo ver aún más huesos de los que habían fracasado, lanzando pálidos destellos desde el abismo que se extendía bajo sus pies...[190]

El árbol del mundo y el puente de la espada

Este viaje al Otro Mundo de un chamán altái es emprendido con reservas, si no contra su voluntad, debido a

su peligro. Una vez cruzado el angosto desfiladero o el estrecho puente, será dolorosamente iniciado, casi siempre por desmembramiento. Pero también aprenderá los cantos sagrados y logrará la ayuda de los dáimones, lo cual le permitirá más adelante continuar voluntariamente el viaje, para recuperar las almas perdidas en el Otro Mundo y sanar así la enfermedad de sus propietarios.

El viaje al Otro Mundo se produce en un trance o «éxtasis», del griego *ekstasis*, que implica algo que te hace «estar fuera» de ti mismo. Se refería a cualquier estado de temor reverencial, estupefacción, histeria o posesión diabólica;[191] pero fue Plotino el primero en aplicar esta palabra para nombrar la unión mística con el Uno[192] –estado que él alcanzó en cuatro ocasiones–, y de Plotino pasó, vía Gregorio de Nisa, al misticismo cristiano.

El éxtasis chamánico no siempre implica un viaje al Otro Mundo. Puede ser una comunicación clara con un espíritu o espíritus que hablan directamente a través del chamán, o también una posesión. Esta forma de chamanismo es especialmente frecuente entre las mujeres chamanes, raras en Siberia, por ejemplo, pero numerosas en el sur y el sudeste de Asia; en Corea, por ejemplo, todos los chamanes son mujeres (o, algunas veces, hombres vestidos de mujer).[193] Son también en su mayoría mujeres –las médiums y «canalizadoras»– quienes mantienen esta tradición en Occidente.

Aunque el viaje al Otro Mundo no sea la única forma de chamanismo, es la más resonante. Cuando Joseph Campbell analizó en *El héroe de las mil caras* los mitos del héroe de todo el mundo, identificó muchos elementos universales, como la llamada que convoca al héroe a su aventura o misión; su reserva o su rechazo; la aceptación y la puesta en camino; el cruce del umbral del Otro

Mundo; los encuentros con ayudantes sobrenaturales; su ascenso o descenso; las pruebas y las ordalías iniciáticas, especialmente su «muerte» al ser desmembrado o devorado; su resurrección y regreso con el tesoro: la hierba sanadora, el elixir de la vida, el Vellocino de Oro o el Santo Grial.[194] Éste es también esencialmente el esquema del viaje al Otro Mundo del chamán.

Por ejemplo, las formas en que entra en el Otro Mundo son casi tan universales como las que se dan entre los héroes del mito: volando, sobre un reno o un caballo, a menudo simbolizados por un tambor; trepando al mundo celestial por el árbol del mundo, simbolizado frecuentemente por el palo central de la tienda (yurta o ger) por el que trepan los chamanes siberianos, saliendo a través del agujero destinado a la salida del humo como si entraran en la región celestial (los chamanes norteamericanos trepan por los árboles y los aborígenes australianos lo hacen por postes, con el mismo sentido)[195]; o por un estrecho puente, que representa la anchura de un cabello, la distancia entre lo literal y lo metafórico, o el parpadeo de un ojo entre vista y visión.

Los huesos de hierro del chamán

Según los tungusos de Siberia, un futuro chamán cae enfermo y su cuerpo es cortado en trozos y su sangre bebida por «espíritus malignos», que resultan ser las almas de chamanes muertos que se disfrazan deliberadamente. El chamán samoyedo avam llamado Dyakhade fue iniciado –como tantos chamanes siberianos y mongoles– por un herrero daimónico.[196] El hombre desnudo cogió a Dyakhade con unas tenazas del tamaño de una

tienda, lo decapitó, despedazó su cuerpo y coció los pedazos durante tres años. Luego, puso la cabeza en un yunque y la golpeó con el martillo. Separó los músculos de los huesos y los volvió a juntar. Cubrió la calavera con carne y la unió al torso. Después, le arrancó los ojos y le puso unos nuevos. Finalmente, perforó las orejas de Dyakhade con su dedo de hierro y aseguró que a partir de ese momento podría escuchar las palabras de las plantas.[597]

Todo esto sucedió en un sueño o en estado visionario. Dyakhade despertó en su propia tienda.

Un chamán yakuto describió cómo su cabeza observaba el despedazamiento de su cuerpo: «Clavaron un gancho de hierro en el cuerpo y lo hicieron pedazos y repartieron todas las articulaciones; limpiaron los huesos rascando la carne [...]. Sacaron ambos ojos de sus cuencas y los pusieron a un lado».[598] Los trozos de carne son esparcidos por todos los caminos del mundo inferior, o comidos por los nueve espíritus que producen la enfermedad, cuyos caminos, en consecuencia, conocerá el chamán en el futuro.

El desmembramiento está en el centro de la iniciación del chamán. Lo destrozan y reconstruyen con «huesos de hierro». En Australia, un «espíritu» lancea en el cuello al iniciado aranda mientras duerme a la entrada de la cueva de la iniciación. A continuación, el mismo espíritu lo mete en la cueva, destroza sus órganos internos y los reemplaza por otros nuevos. Le inserta en el cuerpo cristales de cuarzo que le confieren poderes, especialmente el poder de volar. Se dice que los cristales son de origen celestial y sólo cuasimateriales, como si fueran de «luz solidificada».[599]

El rumano Mircea Eliade, pionero en el estudio de religiones comparadas, subraya que la iniciación chamánica no es tanto una muerte y un renacimiento como una

muerte y una resurrección.[600] Por supuesto, él trata de transmitir la idea de una experiencia concreta (más que una experiencia «espiritual» abstracta), experiencia a la que yo he asignado específicamente el término «daimónico» para describirla. Sólo lo concreto del desmembramiento puede disolver la obstinada perspectiva literalista del ego heroico.

La mitología lo atestigua. La muerte y resurrección del dios y héroe Osiris es «el mito básico del Egipto dinástico».[601] Set mete en un sarcófago a su hermano Osiris, lo lanza al Nilo, y así llega hasta el mar. Su hermana Isis vaga por el mundo en su busca, exactamente como Deméter busca a la hija que ha sido secuestrada y llevada al Mundo Inferior por Hades. Finalmente, Isis rescata a su hermano, desgarrado en catorce trozos por Set. Ella reúne los trozos, lo revive y él se convierte en gobernante del Mundo Inferior y juez de los muertos.

En todo el mundo antiguo, los dioses-héroes mitológicos –Tammuz, Attis, Mitra, Adonis– morían violentamente y renacían. En el mito griego, Dioniso fue despedazado cuando era niño por los titanes y posteriormente hervido en un caldero. Fue rescatado y recompuesto por su abuela Rea.[602] Sus primos, los tres hijos de las tres hermanas de su madre Sémele, tuvieron destinos similares, como si fueran reduplicaciones o variantes del mito dionisíaco: Penteo fue acorralado y despedazado por su propia madre y sus tías, que habían sido convertidas por Dioniso en ménades, mujeres «furiosas»; Melicertes fue arrojado a un caldero de agua hirviente; Acteón fue despedazado y comido por sus propios perros de caza.[603]

La muerte por animales es otro motivo iniciático. La iniciación de Antdaruta, un *angakoq* (chamán) de Groenlandia, empezó como un claro «encuentro feérico». Oyó

un canto misterioso procedente de unas rocas, seguido de la aparición de dos «habitantes del interior» –dáimones semejantes a seres feéricos–, que se convirtieron en sus primeros «espíritus ayudantes». Después, estuvo de aprendiz de un viejo «mago», que le llevó un día a una cueva junto al mar. El mago se quitó la ropa y se deslizó en su interior. Antdaruta esperó. No había pasado mucho tiempo cuando un gran oso llegó nadando, salió a tierra a cuatro patas, entró en la cueva y se lanzó sobre el mago, triturándolo y devorándolo. Antdaruta comprendió que eso era algo que le debía suceder a él; pero cuando sucedió, se quedó sorprendido porque no lo lastimó, salvo cuando el oso le mordió en el corazón.[604]

Todos los chamanes de los angmagsalik de Groenlandia son devorados por un oso angakoq, que es mayor que un oso ordinario y tan delgado que se pueden percibir sus costillas. A Sanimuinak se lo comió un oso que salió del mar y le mordió en las entrañas. Al principio le hizo daño, hasta que la sensación le abandonó. Sin embargo, permaneció consciente hasta que le devoró el corazón. Entonces perdió la conciencia y murió. Más tarde, despertó desnudo y en el mismo lugar. Caminó junto al mar. Oyó que algo corría tras él. Eran sus pantalones, sus botas y el resto de sus ropas que habían caído al suelo, para que se los pudiera poner.[605]

La búsqueda de la visión

«Toda sabiduría únicamente puede aprenderse lejos de las moradas de los hombres, fuera, en las grandes soledades, y sólo se alcanza a través del sufrimiento.»[606] Las palabras del chamán caribú Igjugarjuk son dignas de

cualquiera de los «padres del desierto» cristianos. Son especialmente aplicables a los indígenas americanos; porque cuanto más se avanza hacia el sur de América del Norte, más se constata que el motivo del desmembramiento, que se extiende desde Australia hasta el círculo polar ártico, es reemplazado por la visión más familiar del ayuno, la oración y la visión iniciática; por ejemplo, la de los pueblos de las praderas.

Una iniciación chamánica característica de los indígenas americanos es la descrita por el curandero sioux Leonard Crow Dog, que por entonces era solamente un niño.[607] Antes de ponerse en camino hacia el lugar ancestral de la colina donde él va a «pedir a gritos un sueño, pedir una visión» –la cualificación decisiva para un curandero–, es purificado en una cabaña de sudar especialmente construida para él por los ancianos con elementos simples pero sagrados: fuego, rocas, tierra, agua, salvia. La propia cabaña está hecha de doce «huesos» (sauces jóvenes curvados) cubiertos con la «carne» de mantas y una lona impermeabilizada. Se la llama «el universo entero» y, en el centro, se cava un pozo de fuego y se llena con piedras calientes. Cuando se vierte agua sobre ellas, se desprende un vapor que es «el aliento sagrado del universo». Mientras, se cantan los cantos prescritos, se fuma la pipa sagrada y la cabaña de sudar se llena con el humo del tabaco.[608]

Después de su «cocción» –en vapor y humo– en la cabaña, donde tras horas de cánticos se siente la presencia del espíritu, Crow Dog trepa por la colina hasta el lugar ancestral y entra en el pozo de visión excavado en el suelo. Entre las ayudas que se le dan para buscar la visión hay veinte trozos de carne que su hermana se ha cortado en un acto de autosacrificio, una bolsa-medicina con una piedra dentro y un silbato de hueso de águila para utili-

zarlo en caso de apuro (pero no para pedir ayuda humana). Permanece en el pozo durante dos días y dos noches sin agua ni comida. Reza hasta que las lágrimas le corren por el rostro. Luego, al fin, tiene la primera de las visiones que indican que será un curandero.

La noche del segundo día, ve un aro ardiente con una boca y dos ojos. Oye una voz en la oscuridad. No es humana y se le erizan los cabellos de la nuca. «Recuerda el aro –dice la voz–; esta noche te enseñaremos.» Se pueden oír muchos pies que caminan alrededor del pozo de visión. Y, de repente, se encuentra fuera del agujero, en otro mundo: una pradera cubierta de flores silvestres, con manadas de alces y búfalos pastando. Un hombre flota desde la niebla hacia él. Va vestido con una anticuada ropa de ante y le dice a Crow Dog: «Muchacho, le digas lo que le digas a tu pueblo, no exageres; haz siempre lo que te diga tu visión. Nunca finjas». Siguen otras visiones: una nube que se convierte en águila y le confiere poder; un jinete sobre un caballo gris, que sostiene un aro hecho de salvia; una criatura informe, peluda, pálida, que trata de coger su medicina y con la que se ve obligado a luchar. Luego, alguien le zarandea por los hombros. Es su padre. Los dos días y las dos noches han pasado. Le interpretan su sueño y se convierte en curandero.[609]

El corazón sagrado

Margarita María de Alacoque tuvo la visión de un corazón rodeado por rayos de luz más brillantes que el sol y transparente como el cristal. Un espíritu le sacó el corazón y, poniéndolo dentro del corazón de «cristal», lo inflamó, antes de volver a colocarlo en su pecho.[610] Esta laceración espontánea no le sucedió a un chamán, sino a una monja. Ella identificó al espíritu con Cristo, mientras que la visión –el Sagrado Corazón– es una imagen devocional para los católicos romanos. Vemos así que incluso cuando la experiencia chamánica ha desaparecido hace tiempo como institución social, sigue apareciendo espontáneamente; recordemos también los relatos medievales de experiencias cercanas a la muerte, donde la iniciación daimónica se ha convertido en castigo de los demonios; o los informes modernos de «abducción alienígena», donde la iniciación es leída como invasión extraterrestre.

Por otra parte, la visión de la hermana Alacoque no fue tan espontánea como lo habría sido si se le hubiera aparecido a una persona laica, o incluso a otra monja. Pues ella practicaba una rigurosa austeridad física. En común con muchos místicos cristianos, creía que imitar el sufrimiento físico de Cristo antes y durante su crucifixión era el camino hacia la purificación y la santidad. Puede entenderse también como una especie de iniciación de aquellos que tienen vocación chamánica pero que, carentes de una tradición visionaria de transformación daimónica, tienen que desmembrarse a sí mismos, por decirlo así, rogando la intervención de Cristo o de sus ángeles para que los eleven.

Enrique Suso, monje dominico de principios del siglo XIV, describe su autoiniciación con gran detalle: lle-

vaba una cadena de hierro que le hacía correr la sangre. Vestía una ropa interior secreta hecha para él específicamente, en la que estaban fijados 150 clavos de latón, de manera que las puntas le entraban en la carne. Durmiendo con esto en las calientes noches de verano, solía gritar en voz alta y retorcerse de dolor, «como hace un gusano cuando se arrastra con una aguja clavada». Pero no era suficiente; ideó también dos lazos de cuero en los que metía las manos para que quedaran sujetas una a cada lado de la garganta, de manera que, aunque su cuarto se hubiera incendiado, habría sido incapaz de ponerse a salvo. Luego clamaría a Dios, diciendo: «¡Oh, qué agonía! Cuando a un hombre lo matan las fieras, todo termina pronto; pero yo estoy aquí muriendo [...] y, sin embargo, no puedo morir».

Después, mandó hacer dos guantes de cuero, totalmente recubiertos de punzantes tachuelas, para evitar liberarse, mientras dormía, de su ropa o de los piojos que incesantemente le roían. Con frecuencia, las tachuelas de los guantes le desgarraban las manos mientras dormía, y su carne supuraba. Siguió así durante unos dieciséis años, momento en que «se le apareció en una visión [...] un mensajero del Cielo que le dijo que Dios no requería eso de él por más tiempo, a raíz de lo cual dejó de hacerlo y tiró todas aquellas cosas a un río. Al mismo tiempo, se hizo una cruz con treinta agujas y clavos de hierro que salían de ella y la llevaba sobre su espalda desnuda día y noche, de manera que estaba siempre ensangrentado y lleno de heridas».[611]

Hay más, y peor, pero me detendré aquí. Suso fue recompensado por sus años de dolor con una serie de visiones, que incluían a la Virgen María, el paisaje celestial y su propia alma, mientras yacía extasiada en brazos de

Dios. Una vez, la Virgen María le entregó al Niño Santo para que lo sostuviera.[612] Pero, mientras que la hermana Alacoque anhelaba el dolor –«Nada sino el dolor hace soportable mi vida», decía a menudo–,[613] Suso nunca pareció transformar su tormento en placer masoquista, y no disfrutó de ningún alivio durante veinticinco años o más.

La iniciación a través de los dáimones en el reino del alma se literaliza como tortura sobre uno mismo. Esto se hizo inevitable una vez que el reino medio del alma, intermedio entre espíritu y cuerpo, desapareció. Se abolió formalmente en el año 689, en el concilio de Constantinopla, pero ya había llegado a ser ininteligible debido al literalismo endémico del cristianismo, que, en vez de ver cuerpo y espíritu reunidos por el alma, o verlos como el aspecto físico y no físico del alma, polarizó el alma en principios opuestos. Sin ningún reino daimónico, la transformación psíquica se ve obligada a manifestarse literalmente como cambio físico (ayuno, dolor, autonegación), como cambio espiritual (oración, fuerza de voluntad, autodisciplina) o ambos a la vez.

31
La pesadilla de la vida en la muerte era ella

Anorexia y ascesis

Fue mientras Francisco de Asís estaba en el desierto, sometiendo su cuerpo a privaciones y sufrimiento, cuando recibió los estigmas, las heridas de Cristo, en las manos, pies y costado. Podemos comprobar la paradoja de este acontecimiento: el intenso rechazo del cuerpo durante la Edad Media lo convirtió en centro de atención, de manera que también devino vehículo de expresión del alma.

Esta paradoja sigue impregnando la cultura occidental. Todavía el cuerpo ocupa el centro del escenario. Alma y espíritu luchan para expresar su perspectiva a través de él como mejor pueden. El alma está perpetuamente hambrienta de imágenes, de las que el espíritu la priva. El cuerpo trata de satisfacer a ambos de manera literal, moviéndose entre los polos de la obesidad y la anorexia; o, si no, por así decirlo, bulímicamente, comiendo y pasando hambre al mismo tiempo. Los regímenes para "mantenerse en forma" (*fitness*) –la palabra es expresiva, puesto que implica también mérito moral– alimentan y

consumen si-multáneamente el cuerpo mediante ejercicio y fortalecimiento combinados con una dieta. El fortalecimiento corporal y el *fitness* pueden convertirse en una defensa heraclea contra la «debilidad» del alma, sus enfermedades, imperfecciones y patologías, ya que se alimenta, como los sidhe, de nuestra conciencia y vida corporal. Pero esta última, a su vez, teme la sangría subversiva de su fuerza por parte del alma, que ésta la lleve hacia abajo, hacia la muerte que es también la vida imaginativa; pues, como dice Heráclito: «Hades y Dioniso son el mismo».

Sea lo que sea la anorexia nerviosa, puede leerse como un estado espiritual que ha sido medicalizado. Puesto que la anorexia retrasa la pubertad, o vuelve a las víctimas a un estado prepubescente, puede verse como un rechazo a cambiar biológicamente hasta que haya algún significado que acompañe ese cambio. En otras palabras, puede verse como un anhelo del alma por la iniciación. O tal vez algunas personas anoréxicas sean simplemente aquellas que en otras épocas serían reconocidas inmediatamente como poseedoras de vocación para la vida ascética o monástica. La cuestión es que, mientras el alma sea ignorada, y por tanto el espíritu literalizado, el cuerpo tiene demasiado peso que llevar y demasiado significado que expresar.

El cuerpo sutil

Por ejemplo, el cuerpo tiene que llevar toda la carga del anhelo de un «cuerpo sutil» inmortal, prometido por el Elixir de la Vida y simbolizado por el «cuerpo de diamante» de la alquimia china, o por el cuerpo resucitado, cristalino o de huesos de hierro del chamán. Literalizamos este cuerpo haciendo realidad las fantasías de renovación

física mediante dietas («eres lo que comes»), y fantasías de eterna juventud a través de drogas, cosméticos y cirugía plástica.

La fantasía de la inmortalidad es uno de los principales productos del cientifismo, y asume tres formas principales: (a) el *rip van winkleísmo*, o idea de que podemos congelar nuestros cuerpos mediante técnicas de criogenia para despertar en una época mejor en el futuro; (b) el pandorismo, o idea de que podemos producir un organismo humano perfecto, como Pandora en el mito griego, mediante embriones producidos por la ingeniería genética; (c) el mecanicismo, o fantasía futurista de científicos realmente locos que creen que, finalmente, de algún modo podremos transferir nuestra «conciencia» o «inteligencia» a máquinas inmortales que controlarán el universo y «almacenarán una cantidad infinita de información», lo que nos permitirá así volvernos omnipotentes, omniscientes e inmortales, esto es, Dios.

A diferencia de san Francisco, que quería lograr la perfección a pesar del cuerpo, nosotros tratamos de lograr la perfección a través del cuerpo, en un proceso sin fisuras de espiritualización o su equivalente, que, como todas las fantasías del ego, está diseñado para evitar el imperativo de la muerte. Aunque tomemos el camino opuesto, el camino de san Francisco, y tratemos de renunciar completamente al cuerpo, tendemos a evitar la iniciación mediante la oración abstracta o la meditación incruenta, otra manera, como ya he sugerido, de suprimir el alma.

Además, es dudoso que las disciplinas voluntarias puedan hacer alguna vez algo más que preparar el camino para la iniciación, la cual, como la llamada del chamán, es finalmente involuntaria. No podemos desear

morir a nosotros mismos. La voluntad forma parte intrínsecamente de ese egoísmo que se agarra a la propia vida. De modo que somos iniciados por aquello que no podemos controlar. Nuestros sueños, por ejemplo, despiezan los acontecimientos del día y los reimaginan, al mismo tiempo que nuestra vida natural se purga al servicio de nuestra vida espectral, psíquica. Dormir, la pequeña muerte del cuerpo, es también soñar, el advenimiento del alma a la vida.

En la vida del cuerpo, es la pérdida lo que nos desmiembra. Nuestros corazones se rompen; sangramos, nos herimos, sentimos dolor; quedamos deshechos. La pérdida de un ser querido nos abre como un escalpelo, nos caemos a pedazos, nos sentimos cortados en trozos pequeños. La pena nos paraliza; nuestros cuerpos se sienten extraños y separados; parece que estamos viviendo en un sueño, en otro mundo.

Éstas son las experiencias que no debemos tratar de curar o superar, como si quisiéramos volver a ser las personas que éramos. Al contrario, debemos permitir que las energías profundas que liberan nos transformen. No debemos temer la desintegración de nuestro excesivamente sólido yo; debemos dar la bienvenida a la muerte de nuestro ego heroico. No sólo es la pérdida lo que nos inicia, si se lo permitimos. También lo hace el amor, cuyo requisito previo es esa atención apasionada que coincide con la muerte del egoísmo. El amor es menos fiable que la pérdida para generar esta transformación, porque puede confundirse fácilmente con el apego, el ansia, el deseo, y así puede hacerse irreal sin que lo sepamos. Las razones para nuestro sufrimiento por la pérdida de alguien pueden ser igualmente irreales o engañosas, pero al menos el sufrimiento en sí es real. «Un grito de dolor es siempre irreductible.»[614]

Platón y sus seguidores plantearon tres caminos de sabiduría y autorrealización: eros, dialéctica y manía. El camino del amor podemos comprenderlo. Quizá también la idea de un compromiso intelectual profundo con la verdad, que la dialéctica implica, sea igualmente un camino, como la gnosis, que podemos comprender. Sin embargo, el camino de la locura es más difícil de captar, en una época en que el énfasis está puesto en la «salud mental»; y preferiría dejarlo de lado si no fuera intrínseco al alma.

Pero, antes de volver a la locura, contaré otro cuento de iniciación.

El mago de Groenlandia

El vuelo al Otro Mundo, los encuentros con dáimones y las iniciaciones inherentes a los sueños, no son monopolio del chamán. «Son, en realidad, la experiencia básica del temperamento poético que denominamos *romántico*.»[615] En una sociedad chamanizante, *Venus y Adonis*, de Shakespeare, algunos de los poemas más largos de Keats, *La peregrinación de Oisin*, de Yeats y *Miércoles de ceniza*, de T. S. Eliot, todo eso, dice Ted Hughes, «cualificaría a sus autores para el tambor mágico». Y si bien muchos poetas viven esa experiencia con facilidad, en comparación con los chamanes, hay otros muchos que no. Pensemos en la crisis nerviosa de Eliot, en la transfixión de Yeats por un amor no correspondido y en Coleridge corriendo desnudo por su casa, en un frenesí delirante. Sufriendo, escribió, «con una lluvia de punzadas mortales como flechas [...] me traspasaron, y luego él se convirtió en un lobo que roía mis huesos».[616] Su médico diagnosticó un desorden nervioso provocado por exceso de traba-

jo y ansiedad; pero Coleridge sospechaba otra dimensión más emocionante de esta experiencia.

Coleridge debía de sospechar que se ajustaba a un modelo chamánico. En un poema temprano, «El destino de las naciones. Una visión», transcribe un informe etnográfico sobre el descenso de un angakoq de Groenlandia al fondo del océano, con la misión de convencer a la horrible Madre de las Criaturas del Mar de que libere a alguno de sus hijos para conseguir caza y alimento. Es probablemente la primera referencia a algo así que existe en inglés:

> El mago de Groenlandia, en trance extraño,
> atraviesa los inexplorados reinos del lecho del Océano [...]
> por el abismo, hasta la cueva suprema,
> asediado por deformes prodigios,
> como nunca produjo la Tierra, ni el Aire, ni el Mar
> superior.[617]

Coleridge utilizó el viaje por el mar del Otro Mundo como base para su propio gran poema de iniciación, «La balada del viejo marinero».[618]

Cuando el barco del marinero se va, dejando atrás el sol, oculto entre la niebla, deja también tras de sí el mundo iluminado por el sol de la dulce razón y la religión ortodoxa. Delante hay otro mundo presidido por la luna «blanca como la niebla»; y al marinero, que lo ve desvirtuado por sus convencionales anteojos protestantes, le parecerá como una especie de infierno, .[619]

El primer encuentro en el viaje de un chamán al Otro Mundo es a menudo con un daimon del umbral, tal vez un pájaro o un animal, que puede ser útil o destructivo. «De cualquier manera, directa o indirectamente, esta criatura finalmente da lugar (por inmolación, autosacrificio, trans-

formación, o haciendo de guía) al premio; como si fuera un aspecto de ese premio, el único aspecto [...] visible para el aventurero no transformado en la fase inicial.»[620] Para el marinero, es el albatros el que le conducirá a través de las tradicionales rocas que se entrechocan, en este caso de hielo. Luego lo mata, y el barco se abre paso al Otro Mundo, como si la muerte del pájaro hubiera dado la vuelta a la llave. «Éramos los primeros en irrumpir / en aquel mar silencioso.»

Este nuevo mundo es una pesadilla. Su sol no es como el nuestro, sino «como la propia cabeza de Dios». Se torna sangriento, el mar se transforma en un «océano sin vida, casi sólido, putrefacto, que arde como con fuego del infierno». Criaturas viscosas con patas se arrastran por la superficie. La tripulación entera se está muriendo de sed. Éste es el punto extremo del descenso, en el que, como si fuera un angakoq, el marinero se podría encontrar con la Madre de las Criaturas del Mar.[621]

En su lugar, aparece una mujer. Llega en lo que parece el esqueleto de un buque. La mujer es al tiempo atractiva y alarmante; sus labios son rojos; su belleza, fresca; sus cabellos, amarillos como el oro, pero su piel es tan blanca como la de un leproso. «La pesadilla de la vida en la muerte era ella, la que espesa de frío la sangre del hombre.» La mujer tiene un compañero, «Muerte», con quien juega a los dados. «¡He ganado!», grita ella, e inmediatamente el cielo se oscurece, su barco desaparece, las velas empiezan a gotear rocío y los agotados marineros empiezan a derrumbarse en cubierta, todos muertos salvo el viejo marinero.[622]

La mujer es una diosa ambigua, como el espíritu del mar. Es vida para el chamán y el poeta pagano, pero muerte para el cristiano estrecho. El marinero intenta resistir-

la, con el albatros colgando todavía como una cruz en torno a su cuello; intenta rezar, pero su corazón está seco como el polvo. Al final, se ve forzado a abandonar sus anteojos cristianos, por decirlo así, y adoptar el punto de vista de la diosa.[623]

Inmediatamente ve lo hermosas y en absoluto repugnantes que son las criaturas del agua. «Un manantial de amor» brota de su corazón, y las bendice. En seguida el albatros se le desprende del cuello y él cae felizmente dormido. Cuando despierta, está lloviendo –agua para beber– y sopla un fuerte viento que, sin embargo, no empuja el barco, ya que se mueve como si fuera impulsado por sí mismo. La tripulación resucita de la muerte, no por sus propias almas, sino por obra de «una tropa de espíritus». Representan el viejo sí-mismo cristiano del marinero, que se niega a derrumbarse y morir, y que arrebata el control del barco a su nuevo y relajado sí-mismo chamánico. Es obligado a volver a su *persona** cristiana, racional, a quien parece que el espíritu del mar –que está siguiendo al barco de manera inquietante– es como un «demonio terrorífico». No se la puede rechazar con impunidad: cuando el barco llega a puerto se encrespa y lo hunde.[624] El marinero es salvado por el piloto y su hijo, que se vuelven locos por su «extraño poder de palabra». Y así, él vuelve a su sí-mismo anterior, marcado, mutilado y condenado a volver a contar la historia de su abrasador encuentro con la diosa.

«La Balada del viejo marinero» es un poema tan extraño que gran parte de él sólo puede ser inteligible si se comprende que trata, entre otras cosas, de un viaje cha-

* Término junguiano que proviene originalmente de la máscara que llevaba el actor en las tragedias griegas. Se refiere a aquel sistema de adaptación con el cual entramos en relación con el mundo. *(N. del E.)*

mánico fracasado, de una «llamada» al joven Coleridge de su daimon personal o sí-mismo poético. La primera regla de los chamanes, como de los poetas, es que, una vez escuchada la llamada, hay que «chamanizarse» o morir. Coleridge no aceptó la llamada; rechazó vivir en la muerte y fue condenado a una muerte en vida. Su poesía se volvió estéril, y él mismo fue torturado por pesadillas que le hacían gritar, se pasaba los días hablando y hablando, como el marinero; al huir de su enfurecida musa, su discurso elegante y elocuente se hizo cada vez más y más vacío, de manera que los pocos que le escuchaban, aunque hechizados por el extraño poder de sus palabras, no podían recordar nada de lo que había dicho.

La experiencia iniciática, como desmembramiento, es el punto culminante del viaje al Otro Mundo; el punto extremo en el descenso, como la casucha del rey Lear en el tempestuoso terreno baldío, desde donde el héroe o el chamán emprenden el retorno. Pero debemos recordar, en primer lugar, que todo viaje es iniciático en el sentido de que todo contacto con el Otro Mundo es una especie de muerte, una operación daimonizante sobre el ego racional; en segundo lugar, que tenemos derecho a resistirnos a esa operación, como con frecuencia hace el ego racional; y, tercero, que es esta fuerza de resistencia la que, por una parte, hace que el Otro Mundo parezca débil y fantasmal, y, por otra, obliga a los dáimones a iniciar al ego por la fuerza, haciendo que parezca infernal y demoníaco.

32
Los mitos de la locura

Cuatro clases de locura

«Nuestros mayores bienes –señalaba Sócrates en *Fedro*– provienen de la locura [*mania*]», a condición, añade, de que «locura sea otorgada por divina donación»[625]. Aunque los griegos reconocían una clase de manía ordinaria, causada por una enfermedad orgánica, la locura no era habitualmente una «enfermedad mental» a la que se debiera aplicar la medicina. Era un don de los dioses. Aparece con frecuencia en la mitología, lo que significa que es un estado arquetípico del alma. Por ser un estado mítico, no médico, la psique no puede estar nunca libre de la locura o de su posibilidad.

Sócrates distingue cuatro clases de locura[626]. La concedida por Apolo es profética; la que otorgan Afrodita y Eros, erótica; la de Dioniso es locura ritual; y la de las Musas, locura poética. La locura apolínea parece que se dirigía al conocimiento del futuro o del presente oculto. Concedida a los individuos, era una especie de mediumnidad vidente y oracular. La locura erótica es más familiar (feliz el hombre o la mujer que haya escapado al obsesivo

y adictivo frenesí del amor sexual). La locura dionisíaca no era individual, sino colectiva, y procuraba la especie de liberación (incluso la salud mental) que podemos experimentar en ritos comunales desenfrenados que impliquen bebida y danza, o, en las gradas, en festivales de tres días de la tragedia griega. La característica principal del culto a Dioniso era el éxtasis, lo que significaba cualquier cosa, desde «dejarse ir» en una fiesta a «estar poseído». Todas las manías apolíneas, eróticas y dionisíacas implican éxtasis; sólo la locura poética no lo implica. «La tradición épica representaba al poeta obteniendo un conocimiento supranormal de las Musas, pero no cayendo en éxtasis o siendo poseído por ellas.»[627]

La locura poética es útil. Homero la buscó, y la obtuvo, cuando no sabía qué decir en la *Ilíada*. Las Musas no proporcionan inspiración, sino información sobre el pasado –batallas famosas, por ejemplo– que el poeta no ha conocido directamente. Amplían la memoria. Su don, como las Musas le dijeron a Hesíodo en el monte Helicón, es el de la palabra verdadera; pero admitían también que de vez en cuando podían decir mentiras que parecían verdades[628]. Nos dicen que no confiemos demasiado en la memoria (buen consejo, como hemos visto), ni valoremos demasiado sus comunicaciones. En otras palabras, no deberíamos tomarlas demasiado literalmente.

Orfeo

Según Thomas Taylor (que hizo la primera traducción inglesa de Platón y los neoplatónicos para los románticos), en los escolios al *Fedro* del filósofo alejandrino Hermias se dice que las cuatro clases de locura de Sócrates

se requieren unas a otras y actúan conjuntamente y todas encuentran un lugar en ciertas personas.[629] Cita a Orfeo –un contundente ejemplo, porque Orfeo es el padre de todos los chamanes–, al combinar la función de poeta y cantor de cantos sagrados con la de profeta y vidente, y la de sacerdote y teólogo.

Por decirlo de otra manera, es una sorprendente banalidad la manera en que el mundo moderno ha dividido el papel del chamán en funciones especializadas, e incluso las ha subdividido, de modo que la curación moderna no sólo escinde el cuerpo del alma, al separar medicina y teología, sino que también separa cuerpo de mente, medicina de psicoterapia. La unidad de funciones del chamán sugiere que esto no es bueno.

El mito de Orfeo se divide en cuatro partes principales que no parecen relacionarse entre sí, e incluso parecen contradecirse, hasta que comprendemos que cada una de ellas cae bajo la égida de uno de los dioses de la manía.

En primer lugar, Orfeo está bajo el dominio de las Musas –su madre es la musa Calíope–, que le dan ese don maravilloso de poesía y canto con el que puede hechizar a todos los animales y aves, e incluso a la muerte misma. Su instrumento es la lira apolínea más que la flauta dionisíaca; pero es Hermes quien le enseña a tocar y, además, a tocar la música específica para cada dios. Esta imagen de diferenciación y armonía fue ávidamente asumida por los neoplatónicos del Renacimiento, que saludaron a Orfeo como el fundador del politeísmo, y que vieron su propia cultura como un regreso a la religión de Orfeo, a quien Ficino, que gustaba de tocar la lira, trató conscientemente de reencarnar.[630]

En segundo lugar, es Eros quien lleva a Orfeo al Mundo Inferior; pero éste no trata de usurparlo, como Heracles, ni de aprender de ello, como Odiseo; Orfeo está

tratando de recuperar a su amada esposa, Eurídice, que ha muerto por la mordedura de una serpiente. Logra encantar a Hades con su música, y se le da permiso para que se lleve a Eurídice de regreso a este mundo. Sin embargo, los griegos no estaban seguros del resultado:[631] en una versión del mito, Orfeo vuelve a traerla a la vida; pero en la versión más conocida, se le permite recuperarla a condición de que Orfeo no mire hacia atrás. Al no oír sus pasos tras él, vuelve la cabeza y la pierde.

Tercero, como Dioniso, Orfeo es desmembrado. Una vez más, no es seguro el porqué. Algunos dicen que las ménades lo despedazaron por ser hostil al culto de Dioniso; otros, que había rechazado las insinuaciones de estas mujeres porque prefería a los hombres jóvenes. Sin embargo, su culto era demasiado dionisíaco y su matrimonio demasiado apasionado para que cualquiera de las dos razones sea literalmente cierta.[632] En cambio, señalan su afinidad con Dioniso y su «afeminamiento» notorio, esto es, sugieren la naturaleza andrógina del dios y la estructura bisexual de la psique.

Cuarto, se dice que Orfeo predicó toda su vida que Apolo era el más grande de los dioses. Cuando fue despedazado, su cabeza flotó todo el camino hasta Lesbos, donde pronunció profecías y oráculos. Sin embargo, la cabeza fue colocada en el santuario de Dioniso y finalmente silenciada por Apolo.[633] Además, a Orfeo se le atribuía la fundación de los Misterios, esos ritos de iniciación tan secretos que sabemos muy poco de ellos. Los Misterios eleusinos eran los más famosos; pero Orfeo instituyó los Misterios de Apolo en Tracia, los de Hécate en Egina, y los de la Deméter subterránea en Esparta. Sobre todo, al parecer fundó los Misterios dionisíacos. Dioniso era el dios de la religión órfica.[634]

Orfeo, pues, se mantiene en una encrucijada de contradicciones. Es a la vez apolíneo y dionisíaco; esposo y homosexual; poeta y teólogo (fundador de los Misterios); tanto un recuperador de almas del Mundo Inferior, representadas por Eurídice, como también alguien cuya alma está siempre en el Mundo Inferior (Eurídice no consigue volver). Habitualmente los chamanes tienen este tipo de espíritu contradictorio, como corresponde a los hombres daimónicos. Se visten de mujer o tienen esposa en el Otro Mundo. Los dáimones les enseñan cantos sagrados que les dan control sobre el Otro Mundo. Recuperan almas perdidas, o a veces no logran hacerlo. Son desmembrados como Dioniso o poseídos como los oráculos de Apolo. Como Orfeo, el chamán es una maravillosa complejidad que puede atender tanto al individuo como a la tribu, al cuerpo y al alma.

Locura y demencia

La locura –como nos dicen las tragedias griegas– es la manera en que los dioses nos afectan.[635] Los dioses están en las enfermedades, decía Jung. De nosotros depende cómo tratemos esa locura. Como sugerían las Musas en sus observaciones a Hesíodo, tratar la locura como algo metafórico es el camino a la verdad, mientras que tratarla como algo literal es el camino a la falsedad. En efecto, debemos distinguir entre locura y demencia. Cada vez que nos apropiamos de la locura conferida por el dios y la unimos a nuestro ego, nos atribuimos su mérito, es decir, la tomamos literalmente: estamos en peligro de demencia. Empezamos a creer que los pensamientos y revelaciones que nos son enviados son nues-

tros ; o que somos el instrumento único de los dioses, el Elegido.[636]

La demencia apolínea, pues, podría consistir en la unicidad a toda costa (*a-polo* = «no muchos»), que nos conduce a la paranoia, ya que vemos la misma causa oculta en todos los acontecimientos, y a la monomanía. El Eros que debía conectarnos en su locura con los dioses puede quedar demencialmente fijado en una sola persona u objeto al que adoramos ciegamente, como si fuera una divinidad, por muy poco realista que sea. La locura dionisíaca que podría liberarnos temporalmente de nuestras prisiones individuales y de los sentimientos reprimidos puede abolir completamente la individualidad y manifestarse en «histerias colectivas» o peligrosas expresiones multitudinarias.[637]

La antigua *oreibasia* griega era un rito en honor de Dioniso que se celebraba a mitad del invierno, en el que las mujeres abandonaban la ciudad y se iban a las montañas a altas horas de la noche. Allí, a imitación de las ménades, bebían vino y bailaban en éxtasis, agitando sus largos cabellos, y finalmente desmembraban y comían cruda una cabra joven que representaba al dios. El rito es a la vez terrible y sagrado, una profanación y un sacramento, en el que devorar al dios se convierte en comunión, y el asesinato, en sacrificio.[638]

Sin embargo, el mito nos habla de mujeres que rechazaron el rito. Las hijas del rey Minia, por ejemplo, eran particularmente sobrias y trabajadoras, y despreciaban a las mujeres que adoraban a Dioniso. El dios se les apareció en persona y les advirtió que no descuidaran sus ritos. Desobedecieron. Después de lo cual, el dios, como Proteo, se transformó en un toro, un león y un leopardo. Las tres remilgadas mujeres enloquecieron de tal manera que des-

pedazaron a uno de sus hijos antes de escapar errantes por las montañas, fuera de sí.[639]

La lección es clara: acepta el frenesí dionisíaco o te volverás loco. En vez de sacrificar metafóricamente al dios, en forma animal, lo matarás literalmente, «actualizando» en la práctica, como dicen los psicoterapeutas, lo que debería quedar como una acción imaginativa o ritual. Si el rechazo de la locura divina conduce a la demencia, a la inversa, la curación de la demencia consiste en convertirla en locura, lo que tiene carácter iniciático. Destruye el ego y el literalismo que mantiene a la locura esclava de la demencia y nos conecta de nuevo con los dioses.

Por ejemplo, cuando el rey Lear divide su reino entre sus aduladoras hijas y rechaza a la hija veraz –Cordelia, su propia alma–, se muestra cuerdo a los ojos del mundo, pero, más profundamente, es víctima de una demencia que sólo su locura en aquel tormentoso terreno puede curar, para devolverle de nuevo a su humanidad esencial y reunirle con Cordelia.

Hay locura en el mito. Heracles se vuelve loco y mata a sus hijos, por lo que es obligado a cumplir una penitencia de doce trabajos. Odiseo se vuelve loco cuando el oráculo le comunica que embarcarse en la guerra de Troya le llevará veinte años y le dejará desvalido y solo. Frenético y como loco, está arando un terreno cuando le ponen a su hijo pequeño delante del arado. Odiseo se detiene al momento. Heracles estaba enajenado, no loco; Odiseo estaba loco, no enajenado.

Pero si hay locura en el mito, también hay mito en la locura; y en esto radica nuestra fascinación por la locura y nuestra sensación de que oculta una dimensión imaginativa mayor, como el mito de que hay un genio –esto es, un daimon– en su interior.

Tomemos por ejemplo la historia de un joven llamado Charles, que empezó a pensar que era un poco como Jesús. A veces, jugando con su apellido, se llamaba a sí mismo Hijo del Hombre (*Son of Man*). Pero realmente se parecía más a Dioniso, que tenía algo de proscrito, como él. Los dos reunieron a su alrededor a un grupo de seguidores, en su mayoría mujeres, y vagaban por las colinas, en comunión con la naturaleza. Los dos eran músicos y los dos eran «dioses de las drogas»; en el caso de uno, el vino; en el del otro, alucinógenos. Los dos perseguían un ideal de libertad, alegría y éxtasis que, paradójicamente, iba unido a un salvajismo extremo. Dioniso, como sabemos, fue desmembrado; Charles, por su parte, que debía haber sufrido por derecho propio un destino iniciático similar, decidió asesinar y desmembrar a otras personas que no le gustaban.

En realidad, fueron sus seguidoras, sus ménades, las que forzaron una casa e hicieron una carnicería con sus habitantes, entre los que se hallaba una conocida actriz llamada Sharon Tate. Charles Manson parece haber seguido siendo un dios para sus seguidores. «Hasta hoy, las mujeres que cometieron los asesinatos no quieren retractarse, aunque hacerlo pudiera significar su libertad», escribe Dennis Stillings, el analista social junguiano. «Pensemos lo que pensemos, ellas han visto a Dios. En una sociedad esencialmente secular, descreída y sin sentido [...] su mundo se llenó de sentido gracias a Charlie.»[640]

33
Mesías impíos

Acción y ritual

Si Odiseo estaba loco cuando colocaron a su hijo delante del arado, no lo estaba tanto como para atropellarlo. Hay una especie de doble visión en la locura que no se encuentra en la demencia. Se sigue siendo uno mismo aun siendo otro. Es posible, por supuesto, que Odiseo no estuviera loco en absoluto, sino que sólo lo fingiese para evitar tener que ir a la guerra; y esto es lo que sus compañeros estaban comprobando cuando pusieron a su hijo en peligro.

La cuestión es que hay una doblez en la locura, incluso una duplicidad, que es análoga al teatro, así como la demencia es análoga a una «exteriorización» [*acting out*] que podríamos describir como la representación literal de acontecimientos esencialmente imaginativos, incluidos mitos, sueños y fantasías. Esto no significa que toda acción física sea una [«*acting out*»] porque, por supuesto, muchas ac-ciones físicas no son literales, sino realmente una forma concreta de imaginar. El ritual, por ejemplo. En realidad, cualquier acción que sea conducida por la

imaginación se convierte en ritual; y por eso, en las culturas tradicionales, todas las actividades, desde la cocina al cuidado del huerto, la caza y la danza, se realizan según patrones establecidos por los dioses. De este modo, toda la vida está impregnada del significado que nosotros asociemos al ritual.

De hecho, ninguna actividad se realiza sin tener en cuenta a los dáimones, por miedo a que agríen la leche, roben una vaca o algo peor. Todo lo que necesitan es atención: que se les deje un poco de comida, que se respeten los lugares en los que se supone que viven, que se deje, un lugar para ellos en nuestras casas y en nuestros corazones. Hoy en día, no prestamos atención a los dáimones, y por eso nos hostigan desde su hogar actual, el inconsciente, con un comportamiento ingobernable que tratamos de acallar con rituales seculares como los tratamientos contra la ansiedad, la psicoterapia, las drogas, los regímenes de salud, las técnicas de relajación, los juegos recreativos, etc., ninguno de los cuales acomoda imaginativamente –esto es, honra– a los dáimones ni a la distancia ni en la cercanía apropiada a nosotros.

La analogía entre locura y teatro es oportuna. Ambos requieren la doble visión. El origen del drama trágico (en griego, *tragos* significa «cabra») se supone que radica en el canto y la danza «en honor de Dioniso, interpretados por cantantes vestidos de animales [...] y que mientras dura la danza [...] el mundo del mito y la realidad material se hacen uno».[641] Ni el chamán en su extática danza cabruna, ni su auditorio –aunque transportado en una locura divina– creen nunca ser idénticos al dios. Es decir, ninguno de ellos son como el actor que se identifica con el personaje, ni como la persona que escribe cartas injuriosas al actor que representa a un canalla en un drama. Esas personas

han perdido la capacidad de distinguir entre lo metafórico y lo literal, y por eso se comportan de manera demente.

Vemos ahora que la locura de la que con frecuencia se ha acusado al chamán por parte de antropólogos occidentales no es demencia, sino una locura iniciática «divina» que puede hacer que el iniciado vague en un estado de disociación durante meses. Forma parte del «debilitamiento» que necesita su yo ordinario para cambiar suficientemente su forma, a fin de permitirle escaparse por la puerta estrecha hacia el Otro Mundo. Es una locura a la que tiene que volver voluntariamente cuando está ejerciendo de chamán, la locura de viajar «fuera de sí mismo» por el Otro Mundo. A veces no está totalmente fuera de sí, sino viajando con la imaginación y transmitiendo su itinerario al auditorio; a veces está actuando, a veces fingiendo –podrían darse todas estas cosas en el curso de una larga sesión–, pero no está engañando a su audiencia ni mintiéndole, como a menudo afirma el racionalismo occidental.

Podemos comprenderlo fácilmente porque experimentamos algo muy parecido cuando asistimos a la representación de una obra apasionante. No creo que tengamos que «dejar en suspenso la incredulidad», como se dice a menudo. Por el contrario, la incredulidad se suspende con demasiada facilidad; lo que tenemos que dejar en suspenso es la creencia, recordar que se trata solamente de una obra, si no queremos que nos arrastre por completo. No es que nos precipitemos al escenario, remangándonos, cuando la heroína es atacada; pero tampoco pensamos en ella como en una actriz.

Nuestras obras de teatro son asuntos plenos de desapego, si se comparan con el ritual chamánico en el que la participación del auditorio es mucho más intensa, un drama dionisíaco comunal donde cualquiera puede poten-

cialmente experimentar un éxtasis por simpatía. Sin embargo, lo importante es que todavía experimentamos ese encantamiento que, en una noche afortunada, brota entre actores y espectadores como una realidad daimónica en la que todos participan.

La vocación del asesino en serie

Como el sexo, la violencia y la enfermedad, la locura es parte de la psique. Esto es lo que nos cuentan los mitos, y lo mismo hacen los sueños que se deleitan en enloquecer nuestro mundo diario (los estudios de los sueños ponen de manifiesto que la mayor parte de ellos son pesadillas).[642] La imaginación informa al alma, deformando y transformando, generando monstruos. Amamos a los monstruos tanto como los tememos. Como se nos ha enseñado menos sobre el mito, donde moran monstruos, nos sentimos proporcionalmente más fascinados por monstruos humanos. Por ejemplo, al final del siglo XX, los asesinos en serie aparecieron de manera significativa, tanto en la ficción como en la realidad.

No son como los asesinos ordinarios, que matan sólo una vez, habitualmente a alguien que conocen y por motivos comprensibles como ira, codicia o miedo. Los asesinos en serie, por definición, matan muchas veces, habitualmente a personas que no conocen y por razones que no son fácilmente comprensibles (si es que alguna vez lo son). Nos fascinan tal vez porque parecen tener una dimensión mítica, como si estuvieran actualizando alguna pauta arquetípica más allá de sí mismos, haciendo reales la sexualidad y la violencia que deberían permanecer en el reino de la imaginación. Si éste es el caso, asesinan a

extraños porque no están matando a personas, sino imágenes, o, más bien, una única imagen en muchas personas. Puede ser la imagen de la Madre, la Niña, la Prostituta, la Condición de Mujer o lo que sea; pero, en última instancia, es de las imágenes del alma de lo que los asesinos en serie ansían ser liberados, como Heracles.

El alma exige del asesino en serie lo que nos exige a todos nosotros, que mate metafóricamente su ego para que ella pueda vivir. En lugar de hacerlo, él opta por matar literalmente su alma para que su ego pueda vivir. Ahora bien, no se puede matar el alma. No sólo es inmortal, sino que también es la raíz misma de la que ha surgido el ego. Cualquier intento de desenraizar el alma sólo consigue que regrese a nosotros en forma distorsionada, como imagen demoníaca que debe ser asesinada una y otra vez.

Así como los desórdenes obsesivos y las conductas compulsivas, como el lavado de manos de Lady Macbeth, son actualizaciones literales de rituales recurrentes a modo de ceremonias de purificación, así los repetidos crímenes del asesino en serie a menudo se ajustan a algún patrón, igual que las monstruosas sombras de las decorosas repeticiones de un ritual. Como no puede trasladarse a otro nivel metafórico, como no puede transformar su actuación en una actuación teatral, ni su enajenación en locura divina, sólo puede seguir incesantemente haciendo lo mismo. Un asesino en serie nunca se detiene voluntariamente.

Ningún intento de explicación puramente «secular» –malos padres, traumas infantiles, taras hereditarias, condicionamiento social– puede describir la sensación que tiene el asesino en serie de estar poseído. Por ejemplo, pese a la oración ferviente, Joseph Bartsch, de catorce años, tenía la sensación «de no tener ya ningún control sobre lo que hacía»;[643] y siguió torturando y matando a niños pe-

queños. Jeffrey Dahmer, que comía la carne de sus víctimas, decidió ir a juicio en lugar de declararse culpable porque «quería descubrir lo que me había llevado a ser tan malo y depravado».[644] Andrei Chikatilo, el asesino ruso de unos cincuenta adolescentes, dijo que «era como si algo me dirigiera, algo fuera de mí, algo sobrenatural».[645]

Al oír hablar de la espantosa actividad laceradora y destripadora de los asesinos en serie fue cuando me acordé de la terrible iniciación de tantos chamanes. Empecé a preguntarme si los asesinos en serie no serían personas que tienen una vocación chamánica pero que, por alguna razón, han dado la espalda a esta llamada. Atormentados por los dáimones, que realizarían el imaginario desmembramiento que su vocación requiere, sólo pueden acallarlos (y sólo temporalmente) desmembrando literalmente a una víctima tras otra.

Llamado por los dáimones, el asesino en serie sojuzga este impulso divino bajo un ego que, según la ley de la energía psíquica, se ha inflado con delirios de su propia divinidad en exacta proporción a la fuerza con la que ha negado su llamada. Incapaz de relacionarse con los dáimones, se siente poseído por un demonio. La voz divina que le llama a ejercer de chamán es distorsionada por esas «voces» que ordenan a los asesinos en serie cometer atrocidades, y a las que son extrañamente incapaces de desobedecer.

Con frecuencia se piensa que el componente sexual es la causa de la actividad de los asesinos en serie. Pero puede ser solamente el síntoma de una tara más profunda. Las caricias de Dennis Nielsen a los niños que había matado, el hecho de que Dahmer se comiera la carne de sus víctimas, tal vez sean la única forma de relación humana que puedan tener.[646] Mientras que sus asesinatos son

actos brutales de una voluntad egoísta, su conducta posterior hacia los cuerpos puede ser expresión de un desesperado intento del alma por relacionarse. ¿No están también distorsionadas nuestras propias expresiones anímicas? Por ejemplo, ¿no se fuerza frecuentemente al amor a seguir caminos tortuosos, de modo que sólo puede aparecer como rencor, odio o perversión, esfuerzos todos, por más devastadores que resulten, para relacionarse con los demás? ¿Acaso no podemos imaginar el cero absoluto de frialdad en que debe vivir el asesino en serie, para que acariciar un cadáver resulte ser lo más próximo a que puede llegar a una cálida relación humana?

El sacrificio de Isaac

Un asesino podría afirmar que actuaba por orden de Dios. Desde fuera, podría parecerse al patriarca Abraham, al que Jehová le ordenó matar a su único hijo, Isaac, el hijo amado de su ancianidad. En realidad, Abraham debería parecer peor que un asesino, pues el asesinato de un hijo propio era considerado por su sociedad como el más odioso de los crímenes. Aunque alegara, como hacen con frecuencia los asesinos, que Dios le había ordenado matar a su hijo Isaac, no habría aumentado sus posibilidades de clemencia, sino que probablemente se habría enfrentado a una acusación adicional de blasfemia.

Esta situación se invierte por completo cuando se considera desde dentro. Lo que la sociedad llama asesinato, Abraham lo llama sacrificio. Su decisión, libremente elegida, de matar a Isaac por mandato de Dios es una expresión de su relación íntima y personal con Dios. Esta relación, que comprende muchos factores, incluidos el

amor y la duda, se denomina fe; y Abraham es conocido con justicia como «el padre de la fe». (Dios intervino para salvar la vida de Isaac en el momento en que Abraham estaba a punto de bajar el cuchillo.)

Análogamente, el autosacrificio se asemeja al suicidio. Pero mientras que el primero es un acto de amor realizado por alguien que ha matado a su ego o que está dispuesto a morir, el segundo es un acto de desesperación de alguien que no quiere matar a su ego, y por eso, atrapado en un mundo egoico cada vez más estrecho, no ve más salida que la extinción física.

Hombres-dioses

Si los asesinos en serie son una especie de chamanes invertidos, tal vez los grandes tiranos de la cultura occidental –Napoleón, Hitler, Stalin– puedan ser descritos como falsos mesías. Mientras Cristo, el Dios-hombre, antepone la importancia del individuo en relación con Dios a todo poder temporal –tanto al poder de la religión (judaísmo) como al del Estado (imperialismo romano)–, el Hombre-dios exalta el poder colectivo del Estado, encarnado en él mismo, por encima de cualquier individuo. Se puede sostener que el Hombre-dios, tal como nosotros lo conocemos, sólo ha sido posible por el monoteísmo cristiano, que insistía en un único Dios y hacía literal ese mismo Dios en la persona de Cristo. Ha habido, y por supuesto hay, tiranos monstruosos en sociedades no cristianas; pero yo propondría que todos ellos son producto de ese monoteísmo cuya inversión conduce a la monomanía. Incluso en culturas politeístas, como la antigua Roma, los Hombres-dioses (Calígula, Nerón) selec-

cionaron a un solo dios del panteón (Zeus, Apolo) con el que identificarse.

Hitler y Stalin se creían con la misión histórica de redimir a su pueblo, sin que importara el coste en sacrificios materiales y humanos.[647] Hitler creía que, como *Führer*, era «el salvador designado por la Providencia» que «realizaba su papel como figura ritual al servicio de un mito».[648] Stalin tuvo que ocultar ese sentimiento de destino personal debido a la desaprobación por parte del Partido Comunista de cualquier culto a la personalidad; pero en el ejemplar de los *Pensamientos* de Napoleón encontrado en su biblioteca, Stalin había señalado este pasaje:

> Fue precisamente aquella noche en Lodi cuando llegué a creer en mí como una persona inusual, y me consumía la ambición de hacer las gestas que hasta entonces no habían sido más que fantasías.[649]

Podemos ver cómo, en cierto sentido, tenían razón en la percepción de su destino. Creían en su invulnerabilidad: Hitler se hizo célebre en las trincheras de la primera Guerra Mundial como alguien que tenía mucha suerte, y claramente era alguien difícil asesinar. Esta invulnerabilidad, como la de Siegfried, es también un signo de su rechazo al sacrificio del ego. Como consecuencia de ello, sufrieron la «inflación» psíquica a que he aludido anteriormente. El ego siente suya la vocación divina y quiere convertirse en un dios. Cuanto más se envanecen los Hombres-dioses con ese sentimiento de divinidad, más difícil se les hace morir a sí mismos y más sienten la presencia amenazante del vacío dejado por el alma a la que han vilipendiado.

Nada puede vivir fuera del ego tiránico; esto es, no se puede permitir que nada tenga autonomía, que tenga su

propia alma. El Hombre-dios debe sojuzgar y deshumanizar a todo el mundo. Debe evitar continuamente el aniquilante vacío, o tratar de llenarlo con actos de poder, lo que sólo provoca que el vacío esté cada vez más vacío y más ávido. No se puede llenar con personas porque las personas tienen alma –justo lo que el Hombre-dios no soporta–, y por eso trata de llenarlo con gente sin alma: esclavos y cadáveres. Stalin mataba continuamente y de igual manera tanto a sus rivales como a los llamados amigos, como si deseara que todo el mundo salvo él mismo estuviera muerto; Hitler encarceló cada vez más a personas de grupos diversos, incluidos, al final de la guerra, a miles de alemanes arios, como si secretamente deseara que todos excepto él estuvieran en un campo de concentración. «Ser el último hombre que queda vivo es el deseo más profundo de todo verdadero buscador de poder.»[650] La figura mesiánica que no quiere morir a sí misma debe asolar el mundo.

El corolario de la megalomanía es la paranoia. Fue la paranoia lo que despertó inicialmente la conciencia nacionalista de Hitler y le metió en política; en efecto, veía a los alemanes sitiados por enemigos, y esta visión era compartida por alemanes que también detectaban una conspiración de enemigos invisibles: capitalistas, socialdemócratas, marxistas, bolcheviques, eslavos y judíos. «Una masa de conversos potenciales a la espera de un mesías que liberara y unificara sus energías.»[651] Esta creencia en su papel mesiánico ayudó a Hitler en los primeros días, cuando se sintió invulnerable y su brillante intuición le procuró éxito militar. Pero fue también la hibris la que no le permitió examinar lo que realmente estaba sucediendo, y provocó su caída. Fue destruido por su imagen de sí mismo, que le cegó ante cualquier defecto o equivocación.[652]

Stalin fue también un paranoico desde el principio. Su paranoia tomó la forma de «sospecha crónica, ensimismamiento completo, celos, carácter vengativo, hipersensibilidad, megalomanía»,[653] escribe Alan Bullock en *Hitler y Stalin: vidas paralelas*. No podía soportar crítica ni oposición alguna a nada que pudiera alterar su imagen de sí mismo. Cualquiera que le informara de hechos desagradables era acusado de mentira, de perfidia y sabotaje; a quien quería traicionar y matar, lo acusaba siempre de traición. Combinaba delirios de grandeza con la convicción de que era víctima de persecución y conspiración.[654]

Por absoluto que pueda ser el poder del Hombre-dios, queda siempre la sospecha de que siguen existiendo poderes autónomos, personas que todavía no han caído bajo su esclavitud, personas que aún tienen alma, individuos que conspiran contra él. En realidad, paradójicamente, cuanto más poderoso es él, más fuerte es la sospecha. Pero la conspiración es realmente la literalización del murmullo de los dáimones en su alma marchita. Nunca se les puede suprimir del todo, y siempre regresarán a él, demonizados, como enemigos invisibles. Su única defensa es a través de su propio séquito de dáimones igualmente literalizados: los espías que nutren su necesidad de omnisciencia y la policía secreta que promulga su omnipotencia, secuestrándonos como demonios a altas horas de la noche.

34
La cura de almas

Core en el Mundo Inferior

«El alma a punto de morir tiene la misma experiencia que quienes son iniciados en los Grandes Misterios», escribió Plutarco[655]. No podía hablar de esos Misterios con detalle porque estaba prohibido hacerlo. Pero da a entender que el alma vagabundea y es asaltada por terrores antes de quedar asombrada por una luz maravillosa y recibida luego en regiones paradisíacas.

«Escucha, pues, y ten fe: vas a oír la verdad», dice Lucio en las *Metamorfosis* o *El asno de oro* de Apuleyo, obra considerada como una descripción ligeramente disfrazada de los Misterios. «Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina [esto es, Perséfone] y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca. Ésas son mis noticias: aunque las has oído, estás condenado a no entenderlas.»[656]

Los Misterios más célebres, en Eleusis, estaban basados en el mito de Deméter y Core (que significa «hija»),

quien, una tarde de verano, como en sueños, estaba recogiendo un racimo de narcisos y adormideras cuando, súbitamente, el suelo se abrió y fue sujetada e introducida en el carro bronceado de Hades, la Muerte, que la arrastró al Mundo Inferior.

Todos nosotros somos Cores, soñamos inocentemente en los campos iluminados por el sol, hasta que somos golpeados por el desastre, la desesperación, la depresión, la pena, cualquier suceso súbito que viola nuestra conciencia natural y la abre a la perspectiva antinatural de la muerte.

Éste no es el camino de la psicología humanista, que, siguiendo a Aristóteles, identifica psique con vida y psicología con el estudio de la naturaleza humana. Es el camino de la psicología arquetipal que, siguiendo a Platón, examina el «alma en relación con la muerte y la psicologización del morir a partir de la vida».[657] Ésta no es una muerte literal, sino una perspectiva mortal sobre la vida, un sentimiento de la presencia invisible de Hades en medio de la vida, donde Hades no significa extinción, sino que designa tanto a un dios como al lugar donde él habita, el inmenso reino subterráneo de imaginativa riqueza.

Contactar con la muerte, o con cualquiera de las pequeñas muertes que la vida nos propone, pone al revés nuestro punto de vista. Vemos las cosas desde la perspectiva del alma en lugar de verlas desde la del ego. Vemos que el alma no es solamente nuestra. Vemos que, en realidad, nuestra alma nos proyecta como realidades literales y que el «yo» que pensábamos que éramos no es real. Pasamos del tremendo miedo a la muerte a una especie de amor por ella, igual que la Core violada se enamoró de Hades y se convirtió en Perséfone, «portadora de destrucción».

El rapto de Core «nunca sucedió; existe desde siempre», como todos los mitos. Esto significa que no es sólo un simple acontecimiento en nuestra psique, sino que pervive siempre como un patrón básico de la psicodinámica. Y por ser el mito central de los Misterios eleusinos, «el rapto por Hades del alma inocente es una necesidad central para el cambio psíquico».[658]

El virus de la imaginación

El rechazo a las insinuaciones de Hades –la resistencia a la muerte– es el sello de la modernidad, especialmente de nuestra manera de entender la medicina. De todos los desarrollos tecnológicos que han cambiado nuestra vida desde el Renacimiento, la tecnología médica es quizá la única que podemos señalar con mayor confianza y decir: «En eso, al menos, las cosas han ido a mejor». La medicina puede ahora realizar habitualmente lo que los periódicos, de forma un tanto imprecisa, denominan «milagros». Comparados con la vida urbana en la Inglaterra victoriana, con sus enfermedades industriales, sus mortíferas nieblas tóxicas, su espantosa mortalidad infantil, sus terribles infecciones –tuberculosis, cólera, fiebre tifoidea, difteria– e incluso su cerveza cargada de estricnina y el té con plomo, somos el vivo retrato de la salud, de una vida más sana y más larga de lo que nunca antes se soñó.

El progreso que aportó la industrialización trajo también una época oscura para la salud de la mayoría. Pero a veces nos llega un diminuto y agudo recordatorio de que, antes de esa época, las cosas no eran tan uniformemente espantosas. Nos alegra vivir en una época de pasta dentífrica, anestésicos y adecuada odontología; pero los

dientes de los esqueletos encontrados a bordo del hundido buque de guerra isabelino *Mary Rose* estaban en perfecto estado (¿tal vez porque entonces no había azúcar y se roía mucha carne?). Sin embargo, en general, y aun cuando concedamos que la gente puede haber sido más sana que nosotros en algunos aspectos secundarios en el pasado, y que probablemente los isabelinos estaban más sanos que los pobres urbanos victorianos, nos sentimos aliviados porque es improbable que seamos aniquilados por la peste bubónica, la polio, la viruela o la apendicitis.

Estamos mejor que nunca. Entonces, ¿por qué tan a menudo nos sentimos más enfermos? ¿Por qué los gastos en salud aumentan cada año, y sin embargo no da la impresión de que seamos más felices? ¿Por qué estamos empezando a cuestionar los beneficios de la longevidad? ¿Por qué nos vemos ahora infestados de enfermedades que pueden no poner en peligro nuestra vida pero que la hacen desdichada, mientras los médicos apenas pueden hacer algo por evitarlo: dolores de cabeza inexplicables, dolores de espalda crónicos, desórdenes estomacales, ataques de ansiedad, desórdenes de tensión y depresiones, más una cohorte de enfermedades que parecen cernirse entre la frontera de mente y cuerpo, como encefalomielitis miálgica, esclerosis múltiple, fatiga crónica, hiperactividad, alergias, asma, eccema y otros desórdenes «nerviosos»? ¿Por qué no podemos librarnos nunca de los «grandes asesinos»? Podemos haber suprimido la peste negra, pero ¿no tenemos ahora cáncer y enfermedades del corazón?

Hay montones de respuestas a estas preguntas; pero la respuesta más sencilla y olvidada (que nadie se sorprenda al escucharlo) es que hemos descuidado el alma, especialmente en el campo de la medicina convencional, cuyos presupuestos materialistas nos dicen que el cuerpo es

todo lo que tenemos; que es más o menos una máquina –complicada, sí, pero aun con todo, esencialmente una máquina– y que esa máquina incluye la «mente», que es complicada, sí, pero no más complicada que el cerebro, con el que se identifica, y que finalmente será completamente comprendida.

Por otra parte, la tradición daimónica nos dice que el cuerpo es la expresión física de un alma individual vinculada con el Alma del Mundo, y que, como tal, es –como la naturaleza– una ciudadela de metáforas. Ninguna de sus manifestaciones, incluidos sus síntomas y enfermedades, es meramente biológica. También ellas son productos de la imaginación que nos invitan a ver una enfermedad del corazón, por ejemplo, como una enfermedad de las emociones, tal vez de la propia imaginación, puesto que las emociones se asientan tradicionalmente en el corazón; que nos muestran el cáncer como una rebelión contra la concepción materialista del cuerpo, porque el cáncer es como la locura del cuerpo, el cuerpo que se revuelve contra sí mismo, devorándose, como para liberarse de sí mismo o de la propia concepción literalista que tiene de sí.

Desde el punto de vista daimónico, los diminutos agentes de las enfermedades como bacterias y virus son, igual que las partículas subatómicas, entidades daimónicas cuya existencia se postuló hipotéticamente –esto es, se imaginó– antes de que fueran «descubiertos». Esto no significa que no existan; significa tan solo que su existencia no es únicamente literal, aunque los demonicemos, los rechacemos y los exorcicemos con los rituales literalizados que llamamos vacuna, desinfección, etc. Los virus en particular se han puesto de moda en tiempos recientes. Se los culpa de cada vez más enfermedades cuyas causas son

dudosas. Pueden ser virus diferentes o, más alarmantemente, pueden ser los mismos virus que han experimentado una mutación. La naturaleza evasiva y metamorfoseante de los virus sugiere que son los habituales dáimones literalizados.

Además, existe la oscura sospecha de que la enorme cantidad de medicamentos «maravillosos» que hemos inventado no necesariamente cura las enfermedades, sino que más bien las acalla. Según esta idea, la enfermedad se introduce entonces más profundamente en el cuerpo, para reaparecer más tarde con otra apariencia más virulenta; exactamente como los dáimones que reprimimos por nuestra cuenta y riesgo por miedo a que se transmuten en demonios. Desde este punto de vista, la gran incidencia del cáncer debería ser «entendida como la forma reprimida de enfermedades que nosotros ya no manifestamos».[659]

La resurrección de los muertos

A pesar de todos nuestros éxitos médicos, una queja de fondo ha crecido en volumen en los últimos cuarenta años, una insatisfacción con el enfoque materialista y tecnológico de nuestro cuerpo, que ha inducido a mucha gente a experimentar con medicinas «alternativas» y terapias «holísticas», muchas de las cuales se administran de manera tan literal como la medicina convencional, utilizando una especie de «tecnología» espiritual que ignora igualmente el alma.

Sin embargo, ponen de relieve el sentimiento creciente de que es insensato tratar el cuerpo de forma aislada, como si fuera lo único que somos. Observamos que el Santo Grial de la «salud total» se retira cada vez más lejos

de nosotros a medida que comprendemos que el alma nunca nos permitirá estar del todo bien. La psique se deja sentir constantemente en desórdenes psicosomáticos, en sentimientos hipocondríacos de intranquilidad, en síntomas anómalos que subvierten crónicamente la calidad de nuestra vida. Siempre abrirá una grieta en nuestra armadura de salud para dejar entrar la enfermedad o lixiviar la salud, como una dolencia devastadora, hacia la muerte.

Por supuesto, nosotros debemos hacer lo que podamos para evitar la enfermedad y curarla; pero no debemos permitir que nuestros esfuerzos heracleos nos cieguen al significado interior de la enfermedad, a las oportunidades que ésta nos ofrece para la transformación psíquica, para la iniciación, que es un compromiso con la muerte más que su negación. Muchos de los dáimones que el chamán encuentra se designan con nombres de enfermedades. Se compromete con ellos para conocerlos y conseguir su ayuda, a fin de atender y curar almas.

La tendencia de la medicina a negar el alma está presente en sus fundamentos míticos. Asclepio fue el primer médico, aprendió medicina de su padre, Apolo, y (como dicen algunos) del centauro Quirón. Pero cuando Asclepio empezó a resucitar a los muertos, Hades se quejó a su hermano Zeus de que Asclepio le estaba robando a sus súbditos. Zeus mató a Asclepio con un rayo, pero más tarde le devolvió la vida.

Aquí, en la queja de Hades, vemos la predilección de la medicina por afirmar la vida natural, negar la vida de la psique y negar al alma su relación con la muerte. De ahí el énfasis de la medicina en conservar la vida, al querer resucitar los cuerpos a toda costa y burlar a Hades, para privar al alma de su dimensión ultramundana y mantenerla en el mundo superior de la luz del día.

La iniciación de la medicina

La fuerza de la medicina moderna, que fue posible al polarizar al alma en los extremos literalizados de espíritu y cuerpo, es también su debilidad. Cuanto más se concentre la medicina solamente en el cuerpo, más se verá ensombrecida por el espíritu. Es, por ejemplo, un truismo señalar cómo la profesión médica se ha establecido a sí misma como un culto secular, con sus batas blancas que inspiran reverencia y su jerga arcana, su jerarquía y dogma sacerdotales, sus rituales de purificación, de esterilización e higiene (Higiea, «Salud», era hija de Asclepio). Pero no me fijé en su afinidad con el chamanismo tradicional hasta que mi padre, moribundo, con una dolencia en las neuronas motoras y semidelirando en la UCI, describió cómo había sido llevado por dáimones enmascarados, introducido en una cueva estrecha y sofocante, y dolorosamente perforado en brazos y lengua por unos instrumentos agudos. Reconocí inmediatamente un rito de iniciación aborigen, y me maravilló que mi anciano padre hubiera tenido espontáneamente esa visión.

Sin embargo, resultó que no había sido una visión: efectivamente, había sido llevado por el personal sanitario con máscaras quirúrgicas, a uno de esos escáneres de cuerpo entero y, posteriormente, como parte de diversas pruebas, había sido punzado repetidas veces con agujas. En seguida empezamos a ver cómo muchos procedimientos médicos se parecen a operaciones iniciáticas: los medicamentos se empiezan a parecer a sustancias chamánicas tomadas para inducir estados alterados de conciencia; la cirugía empieza a semejarse a un desmembramiento literal; las prótesis, a «huesos de hierro» literalizados; los rayos X y las sondas de fibra óptica, a la penetración del vidente.

La rata bajo la piel

Todas las culturas tradicionales atribuyen las causas de la enfermedad a dáimones en forma de muertos o de seres humanos daimónicos como brujas, hechiceros o chamanes malvados. No afirman necesariamente que sólo la brujería cause la enfermedad. Podrían suscribir perfectamente lo que E. E. Evans-Pritchard denominó «causalidad dual», que incorpora tanto «la causa mística como la causa natural». Por ejemplo, entre el pueblo zande, que él estaba estudiando, un granero debilitado por las termitas se derrumbó sobre un grupo de gente y causó heridos. Se echó la culpa a la brujería. Se reconoció que las termitas eran la causa natural del derrumbamiento, pero esto no explicaba *por qué* se hundió la estructura de este granero en aquel momento preciso, cuando aquellas personas se encontraban en él.[660] La acción oculta es una metáfora del significado escondido.

Y esto es lo que sucede con la enfermedad. No existe algo así como una simple dolencia «orgánica», ni siquiera existe lo que podría llamarse una muerte «natural». La enfermedad y la muerte se producen por un daño oculto que toma dos formas: o bien roba el alma, o bien implanta la dolencia en el cuerpo. Por consiguiente, los curanderos, chamanes y hechiceros realizan sólo dos curaciones principales (aunque ambas complementadas con plantas, hierbas y tratamiento talismánico): la primera es la recuperación del alma perdida; la segunda es la extracción física de la dolencia. Lo que se extrae o se chupa es «habitualmente una espina, un cristal o una pluma [...] como en la América tropical, Australia y Alaska»; o a veces, un «gusano», un «hueso» o una «piedra».[661] En Filipinas, es una «rata».[662]

La medicina occidental está entregada a la idea de que esos procedimientos son no sólo poco prometedores, sino fútiles. No pueden funcionar y, por eso, si parece que funcionan es porque, para empezar, el paciente no estaba enfermo, o ha habido un efecto placebo, o la enfermedad era psicosomática, o había alguna virtud medicinal en la parte herbal del tratamiento. La medicina tradicional distingue entre cuerpo y alma, pero no los divorcia. Recuperar el alma es restaurar el cuerpo, que, hasta entonces, es como un zombi, como vimos anteriormente. Todo lo que se extirpa del cuerpo es físico; pero sea producido por conjuro o por magia, no es literal; es un objeto daimónico que no representa tanto la dolencia como la encarna concretamente. No se trata, como pretenden los sabiondos occidentales, de fraude; la duplicidad del chamán es la del truquero y el actor, no la del estafador.

El equivalente más cercano que tenemos del viaje al Otro Mundo del chamán para recuperar las almas perdidas es el psicoanálisis y sus descendientes. La psicología de Jung se fraguó en su lucha contra lo que él pensaba que era una psicosis, pero que, cuando se entregó a ella, resultó ser una «locura divina» que le lanzó al Mundo Inferior, en el que encontró su mito personal y el mito de nuestra época.[663]

Freud nunca se encontró con el inconsciente colectivo de manera tan sorprendente, pero incluso él tuvo una *nekyia* –un descenso al Mundo Inferior– de cierto tipo: su libro sobre los sueños. Lo consideró una reacción a la muerte de su padre, el acontecimiento y la pérdida más importantes de su vida. El libro no era sólo una aventura en el prohibido Mundo Inferior de los sueños (aunque expresado en el lenguaje de la ciencia racional), sino un

testimonio de la experiencia iniciática de pérdida que le había conectado con la muerte.[664]

Si la psicología moderna está basada, pues, en mitos de descenso al Mundo Inferior, debe de parecerse al chamanismo. A primera vista, no parece que sea así. Nos imaginamos al paciente en el sofá y al analista silencioso en el gabinete privado. Luego nos imaginamos al chamán tratando a su paciente en medio de toda la comunidad, o, al menos, de tantos como caben en la cabaña o tienda. Hay música, cantos, tal vez danza y, sobre todo, una intensa participación de los espectadores, hasta el punto de que incluso los miembros del auditorio son poseídos por espíritus.[665] En el curso de su actuación, generalmente el chamán vuelve a representar los acontecimientos que constituyeron su «llamada», y describe su viaje al Otro Mundo. Más aún, lo vive de nuevo en toda su inmediatez. Pero también en gran medida lo hacen su paciente y el auditorio, que son abarcados por el relato, dramatizado por cantos, percusión y las voces de los dáimones que se oyen desde las sombras proyectadas por la lumbre.

Este volver a vivir acontecimientos del pasado en toda su intensidad y violencia es, recordemos, lo que los psicoanalistas denominan abreacción: el momento decisivo del tratamiento, cuando los pacientes resucitan el acontecimiento original del que se deriva su trastorno. En el psicoanálisis, pues, el paciente es activo, habla y abreactúa, mientras que el analista es pasivo, escucha y no abreactúa.[666] En el chamanismo es al revés: el paciente es pasivo, escucha y, si abreactúa, lo hace por procuración. El chamán es activo, habla (salmodia, canta) y abreactúa. Hace el viaje al otro mundo en nombre del paciente, mientras que en el psicoanálisis el paciente lo hace en su propio nombre.

Además, psicoanalista y paciente viajan a través de un Otro Mundo personal y construyen desde dentro un mito individual a partir de la historia personal. El chamanismo altera esto completamente: es el chamán quien viaja por el Otro Mundo impersonal, la topografía de la mitología de la tribu, y da a los pacientes desde fuera un mito colectivo que está, por definición, más allá de su historia personal. Los analizados se integran primero consigo mismos, y así están preparados para unirse a la sociedad; los pacientes del chamán son integrados en el grupo, y así vuelven a ser ellos mismos de nuevo.[667] Por eso vemos que el psicoanálisis y el chamanismo no son tan diferentes como parecen, sino que, como los mitos, cada uno es una especie de versión simétrica e invertida del otro.

La psicoterapia es un arte de doble visión que ve la metáfora en la historia literal del paciente, el mito detrás de su historia. Trata de disolver los bloqueos y fijaciones en la psique del paciente, reimaginar los traumas que el paciente sólo puede ver de una manera; y esto significa guiarle para que vea a través de los literalismos que están impidiendo el libre vuelo de la imaginación. Una vez que la psique está desbloqueada (una vez que el alma está liberada de su apresamiento por parte de dáimones hostiles, diría un chamán), el paciente puede encontrar un camino de vuelta a su propio sí-mismo más profundo (su alma puede ser recuperada). No está necesariamente curado, pues su sí-mismo más profundo podría estar en la enfermedad o la locura. Éstas podrían ser su vocación.

La debilidad de la psicoterapia es su personalismo, pues no conecta al paciente con mitos que estén más allá de su historia personal; y, en segundo lugar, su individualismo, pues no conecta al paciente con la tribu. Se ha dicho, con justicia, que la psicoterapia en el fondo alienta

el egocentrismo: nos sentamos en una pequeña sala «tratando con» nuestra rabia cuando, propiamente, deberíamos dirigirla con justa indignación contra los males de la sociedad.[668] Se trata del alma mía, mía, mía, cuando debería tratarse del Alma del Mundo. Así, mientras las almas más nobles se ponen de acuerdo consigo mismas, el mundo se va desplomando.

35
La tierra baldía

La pérdida del alma

La causa principal de enfermedad en las sociedades tradicionales es «la pérdida del alma». Aquí, la palabra «alma» se refiere a nuestra percepción de nosotros mismos, a nuestra capacidad de decir «yo». Se refiere a lo que llamamos el ego. Pero no es en absoluto nuestro ego racional; más bien sería exactamente lo opuesto. En las culturas tradicionales el ego es un alma, un ego-alma o ego daimónico. Es mucho más fluido y vulnerable que nuestro ego. Es un alma que puede alejarse sin rumbo, o ser abducida violentamente, o apartarse de uno mismo por la atracción erótica de un hada o una sirena, como las que viven en el fondo del Amazonas y retienen las almas de los pescadores en el Otro Mundo.[669]

La pérdida del alma puede incluso ser fatal. El *British Medical Journal* de 1965 recogió varios casos de muerte por maleficio o brujería en África. No hay nunca una causa médica evidente de la muerte; las víctimas afirman que su alma ha sido robada o extraviada, y simplemente se tumban y mueren. Los exámenes post mórtem muestran

que las glándulas adrenales se han secado, lo que apunta a una liberación masiva de adrenalina –por miedo, quizá–, seguida de una bajada crítica de la presión sanguínea, y ocurre la muerte. Si las víctimas de brujería no mueren, quedan no obstante reducidas, recordemos, a la condición de «muertos vivientes». Están «fuera», como dicen los irlandeses. El cuerpo que queda es un «tronco»; o la «apariencia de un cuerpo»; o un zombi.

Los occidentales no son tan propensos a perder el alma en este sentido. Nuestro ego no es en absoluto fluido y vulnerable, ni puede perderse fácilmente en el Otro Mundo. Nuestro problema es el contrario: perdemos el Otro Mundo. No perdemos el ego-alma de las culturas tradicionales, sino el alma,[670] el reino del alma, el inconsciente, el *anima*, nuestro daimon personal, nuestro propio sí-mismo más profundo. Perdemos la dimensión de la imaginación que da profundidad, color, conexión y sentido a nuestra vida. En casos extremos, sufrimos de un estado que la psicología llama despersonalización.

William James, en su libro sobre las variedades de la experiencia religiosa, escribió que el principio que transfigura el mundo durante las experiencias místicas es el mismo que actúa en la despersonalización, pero como si fuera a la inversa.[671] La despersonalización no es, en otras palabras, una condición médica. Es como una visión, pero una visión en la que el mundo se vuelve «aburrido, rancio, vano e inútil»,[672] como lo percibió Hamlet. Esta visión parece haber sido un acompañamiento inevitable de la *via negativa*. El obstinado rechazo del alma y sus imágenes por parte de los padres del desierto condujo a un estado llamado *acedia*, o acedía, una especie de apatía que describían con frecuencia en términos de sequedad espiritual. Era como la noche oscura del alma de san Juan

de la Cruz, cuando el suplicante siente la lejanía de Dios y la esterilidad del mundo.

El individuo despersonalizado ya no se reconoce como persona. Observa sus propias acciones como si estuviera fuera, como si fuera un espectador de sí mismo. No está exactamente deprimido; más bien, sufre de esa falta de vitalidad, de ese vacío, apatía y sensación de monotonía[673] para los que el término «sequedad» parece la metáfora más apropiada. La pérdida del alma es también la pérdida del Alma del Mundo, de manera que no sólo se está alejado de sí mismo, sino también del mundo, que parece extraño e irreal. Se vuelve plano, carente de la tridimensionalidad que le otorga la doble visión; y está muerto, porque le falta la imaginación que lo animaría.

La despersonalización es una especie de desesperación, quizá más común de lo que sospechamos. La razón de que quienes la sufren de forma crónica no se tumben y mueran, como los africanos embrujados, se debe, supongo, a la misma fuerza del ego y sus artimañas, que mantienen nuestra maquinaria firme y la guían a través de sus rutinas. Nos sentimos como autómatas manejados por poderes invisibles; y esto es análogo al sentimiento inverso de que formamos parte de un proyecto mayor, en manos de los dioses, y que nuestra vida es profunda y significativa en vez de superficial y sin sentido. Así, paradójicamente, nada nos proporciona una demostración más contundente de la autonomía del alma que la despersonalización, porque nos convence de que nuestros propios egos vanidosos son personificaciones cuya realidad depende de algo distinto a nuestra conciencia, voluntad o razón.[674]

La despersonalización puede ser considerada el objetivo lógico del ego racional, destructor del alma, desperso-

nificador y antidaimónico, que quiere transformarnos a todos, como al pobre Darwin, en «máquinas para procesar hechos». Al llevarse nuestra capacidad de personificar, transforma el alma en un abismo sin fondo, no mediado por las imágenes personificadas que yo denomino dáimones; al mismo tiempo, priva al mundo de profundidad, lo vuelve plano y sin perspectiva. Lo espeluznante es que éste es exactamente el universo que los cosmólogos ponen ante nosotros como si fuera el mundo real. El mundo de la despersonalización es el mundo del cientifismo, cuyo rechazo de la iniciación y negación de la muerte, así como su mantenimiento del ego racional, cueste lo que cueste, nos introduce en una distopía vacía y sin alma. Me hiere una punzada de temor al pensar que puedo estar, que los occidentales podemos estar tan despersonalizados, que sólo por rutina estamos medio vivos. Me pregunto si tenemos siquiera la sospecha de cómo podrían ser nuestras vidas si nuestros efímeros contactos con el Alma del Mundo –esos pequeños destellos de verdad y de belleza– se volvieran tan continuos como el aire que respiramos.

El Santo Grial

No es coincidencia que el poema saludado como el primer gran poema moderno –*La tierra baldía* (1922), de T. S. Eliot– trate precisamente de la crisis característica del siglo XX: la pérdida del alma. O, como señala Ted Hughes en *Winter Pollen*, «la convulsiva desacralización del espíritu de Occidente».[675]

El poema describe las secuelas de la catástrofe que Shakespeare había tratado de alejar, dramatizando las consecuencias de la exaltación del nuevo ego racional

puritano a expensas del alma. Nacido de «la depresión y del derrumbe violento del ego»[676] que Eliot había sufrido como un chamán, *La tierra baldía* describe un mundo urbano «irreal» cuyos habitantes son seres inquietos, vacíos, indiferentes y más bien sórdidos. La figura de Tiresias, el ciego vidente andrógino del mito griego, se mueve en el trasfondo y actúa como nuestro guía a través de la modernidad y el desierto, donde «no hay agua, sino sólo rocas» y «el trueno seco, estéril y sin lluvia».[677] Ya casi no es posible la poesía, salvo algunas citas raras de poemas del pasado, cuyas riquezas están esparcidas a lo largo de *La tierra baldía* como restos relucientes en el polvo.

E. M. Forster señala en algún lugar que el poema trata sobre «las aguas regeneradoras que no llegan». ¿Y qué son esas aguas? Son las que devolverán la fertilidad a la tierra baldía. El título es un eco deliberado del mito artúrico, en el que el rey herido de manera incurable gobierna un país yermo, en un invierno perpetuo. Sólo puede ser revitalizado por el Santo Grial, que traerá las aguas no en el sentido literal de fertilidad, sino en el sentido espiritual. El Santo Grial es el Alma del Mundo. Su fertilidad es la generación sobreabundante de toda vida imaginativa.

De este modo, el mito de Deméter y Core, que mencioné anteriormente como paradigma de la iniciación del alma individual, es también un mito sobre la pérdida del Alma del Mundo. Deméter devasta el mundo, prohíbe que los árboles den fruto y que crezcan las cosechas, pues está encolerizada con Zeus por permitir que su hermano Hades se apodere de su hija. Tampoco restaurará el mundo hasta que Core sea devuelta. Pero el regreso de Core es precisamente la restauración del Alma de Mundo. El hecho de que coma unos granos de granada y sea

obligada por ello a permanecer en el Mundo Inferior durante tres meses al año no es simplemente un mito sobre los orígenes del invierno; es también una metáfora de la manera en que la vida natural, la reverdeciente vida de Deméter, está siempre conectada con Hades, con la muerte, a través del alma.

Sin alma, sin la imaginación y sus dáimones, el mundo permanece baldío. Y esto es lo que Eliot teme que le haya sucedido al mundo moderno. *La tierra baldía* implica lo que ya previó William Blake: que «el Apocalipsis que mata el Alma del Mundo no está al final de los tiempos, ni está próximo, sino que el Apocalipsis está aquí; y Newton y Locke, Descartes y Kant son sus jinetes».[678]

A comienzos del siglo XX, el alma, que había estado tanto tiempo marginada por el materialismo y el racionalismo, señaló su vuelta a través de los síntomas físicos que Freud observó en las neurosis de sus pacientes. Desde entonces, hemos confundido el alma con el lugar en el que fue redescubierta, como si nuestra alma perdida sólo pudiera ser recuperada por medio de la psicoterapia. Además, y a consecuencia de ello, hemos tendido a localizar el alma, ahora llamada «inconsciente», exclusivamente en el interior del individuo. Hemos olvidado que el alma está en todo y que todo está en el alma, y que el alma es tanto colectiva e impersonal como individual y personal. Hemos desatendido el *Anima Mundi*, que ahora, a principios del siglo XXI, clama por nuestro cuidado y atención con síntomas físicos análogos a los que el psicoanálisis observó en el individuo.

Todo lo que una vez apreciamos como fundamento de la vida, aquello a lo que siempre podíamos acudir si todo lo demás fallaba, se ha vuelto al parecer contra nosotros: el aire, la luz del sol, la lluvia, todo está contaminado,

todo es cancerígeno, ácido, todo contiene veneno. Parte de la contaminación es la manera en que –aunque la contaminación literal no fuera cierta– sentimos que lo es. La paranoia es una forma de vida cuando nos sentidos atacados por agentes invisibles que nos rodean: gérmenes, virus, «rayos» invisibles (como las microondas) en el aire e incluso venenos en los alimentos llenos de supuestos pesticidas, agentes químicos y peligrosas modificaciones genéticas.

El sentido paranoico de que el mundo está conspirando contra nosotros es también, por supuesto, un síntoma del revivir del mundo. Lo hemos declarado muerto durante tanto tiempo que cuando vuelve a la vida, dotado de alma y animado como antaño, regresa aparentemente como la muerte misma. Los dáimones proscritos vuelven como los demonios vengativos de síntomas patológicos letales.

Si queremos reinstalar el Alma del Mundo en su gloria original, tendremos que hacer algo más que introducir remedios medioambientales, que, por muy bienintencionados que sean, tienden a mantenerse en un polo igual y opuesto, esto es, a ser tan literalistas como el daño que hacemos. Tenemos que cultivar una nueva perspectiva o visión en profundidad; y también un sentido de la metáfora, una doble visión. Si queremos cambiar nuestra obstinada literalidad, tendremos incluso que dejar entrar un poco de locura, abandonarnos a cierto éxtasis. Siempre podemos comenzar tratando de desarrollar un mayor sentido de lo estético, una apreciación de la belleza, que es el primer atributo del alma. Por la manera en que vemos el mundo podemos restaurar su alma, y el modo por el que el mundo es dotado de alma puede restaurar nuestra visión.

Si, por otra parte, seguimos ignorando a los dioses y dáimones, y viviendo tras las barricadas del ego racional heroico, ya sabemos lo que sucederá. Sabemos qué sucederá porque sabemos lo que sucedió, y lo que le está sucediendo siempre a Heracles, que encarna especialmente esta perspectiva; y añado aquí su historia, aunque sea conocida, a la manera de un didáctico cuento final.

La túnica de Neso

La mujer de Heracles, Deyanira, se siente desdichada porque su marido la tiene abandonada. Cuando él le pide que le teja una túnica especial para ponérsela en un sacrificio, ella ve la oportunidad de reconquistar su interés, pues tiene un filtro de amor que le dio un centauro llamado Neso, hecho con su sangre. Moja la túnica en la poción y se la entrega.

Como sucede a menudo con las mujeres de los héroes, Deyanira representa el alma de Heracles. Como todas nuestras almas, es constante y continúa enamorada, sin importar que la desatendamos o que seamos conscientes de ello o no. Pero si seguimos resueltos a negarla, su amor sólo podrá alcanzarnos de forma distorsionada, incluso destructiva.

La sangre de Neso en la que moja la túnica no es un filtro amoroso, sino un veneno, pero Deyanira no lo sabe; pues Neso, el centauro, es un daimon vengativo a cuyos camaradas Heracles había dado muerte (como parte de su guerra contra todos los dáimones). Otra versión del mito nos cuenta que la sangre de Neso es venenosa porque, en el pasado, Heracles le había herido con una de sus flechas envenenadas. Esto encierra una verdad y una justicia poé-

ticas, pues es Heracles mismo quien ha envenenado realmente el amor. El veneno es a veces la única manera en que puede alcanzarnos el amor. Estamos ante una metáfora de la fuerza corrosiva que es el amor para el insensible ego heracliano, ego que, si no quiere morir a sí mismo, debe finalmente consumirse. Y así Heracles se puso la túnica y, loco de dolor, se autodestruyó.

EPÍLOGO

¿Y qué hay del fuego secreto de los filósofos? El objetivo de un secreto es evocar una sensación de misterio, movilizar todas nuestras facultades y azuzar nuestro amor propio. Nos atrae con un señuelo, e incluso nos engaña induciéndonos a emprender una búsqueda cuyas pruebas terribles de otro modo nos disuadirían. Nos ponemos en camino en busca del conocimiento y el poder ocultos que creemos que el secreto nos conferirá, pero descubrimos por el camino que esas cosas son imágenes de una sabiduría y una gloria que no podíamos imaginar al principio.

El secreto que he tratado de desvelar en cada página de este libro no es en cierto sentido ningún secreto; es un secreto abierto transmitido por la Cadena Áurea de los iniciados, como el secreto de los Misterios griegos. «En cuanto a la filosofía, con cuya ayuda se desarrollaron estos misterios –nos asegura Thomas Taylor–,[679] es coetánea del universo mismo; y aunque su continuidad pueda quebrarse por sistemas contrarios, seguirá apareciendo a lo largo del tiempo, mientras el sol continúe iluminando el mundo.»

Revelar un secreto es contraproducente, porque su poder depende del silencio y la oscuridad en que se incuba y crece, hasta que impregna todo nuestro ser y nos descubrimos transmutados. Así, aunque yo pueda descubrir el fuego secreto, el secreto del fuego secreto sigue siendo cuestión del sí-mismo de cada uno.

Notas

Para detalles adicionales, véase la Bibliografía

1. Citado en Taylor, p. 89.
2. Ellis Davidson (1989), p. 133.
3. *Ibid.*, p. 137.
4. Gregory (1976A), pp. 9-10.
5. Véase Hutton, pp. 124-125.
6. Kirk, pp. 31-32.
7. Dodds (1965), pp. 37-38.
8. Hutton, p. 202.
9. *Ibid.*
10. Medhurst, p. 4.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 12.
13. Campbell (1988), p. 74.
14. *Ibid.*
15. Lévi-Strauss (1972), p. 37.
16. Williams, Noel, «The Semantics of the Word *Fairy*: Making Meaning out of Thin Air», en Narváez, p. 458.
17. *Ibid.*, p. 465.
18. Platón (1970), XI, 3.
19. Citado en Gregory (1976A), p. 338.
20. Medhurst, p. 12.
21. 1 Corintios 10-20.
22. Véase Chaucer, Geoffrey, «The Tale of the Wife of Bath», líneas 8-18.
23. Citado en Dodds (1965), p. 37.
24. Dodds (1965), pp. 53-54.
25. Jung (1967), pp. 208-209.
26. *Ibid.*
27. Evans-Wentz, p. 47.
28. Bord, pp. 62-63.
29. Evans-Wentz, pp. 208-209.
30. *Transactions of the Devonshire Association*, vol. 60, pp. 116-117.
31. McManus, pp. 45-46.
32. *Ibid.*
33. Larsen, pp. 77-78.
34. Bord, pp. 60-61.
35. Hansen, Kim, «UFO Casebook», en Evans y Spencer, pp. 75-79.
36. *Ibid.*
37. Véase, por ejemplo, Hopkins (1988A y 1988B); y Strieber.
38. Evans-Wentz, p. 218.
39. Lévy-Bruhl (1965), pp. 234-235.
40. *Ibid.*, p. 299.
41. Gregory (1976A), p. 9.
42. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 278.
43. Halifax (1991), p. 122.
44. Homero, *Odisea*, libro XI.
45. Medhurst, p. 29.
46. *Ibid.*, p. 37.
47. *Ibid.*
48. Rojcewicz, p. 490.
49. Briggs, pp. 131-132.
50. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 299.
51. *Ibid.*, p. 45.
52. *Ibid.*, p. 286.
53. *Ibid.*, pp. 158-159.

54. *Ibid.*, p. 170.
55. Graves, vol. 2, p. 274.
56. Citado por Merrily Harpur, álbum de notas para *Shadows on Stone* de Matt Molloy (RCA Records, 1996).
57. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 41.
58. Véase Barley (1983).
59. Picard, pp. 194 s.
60. Citado en Lévi-Strauss (1969), p. 37.
61. Véase Gregory (1976B).
62. Hughes (1994), p. 268.
63. Jung (1967), p. 390.
64. Yeats (1959), p. 335.
65. Cf. Halifax, *op. cit.*, p. 120.
66. Vitebsky, p. 93.
67. Introducción a Kirk, Robert.
68. Bennett, Margaret, «Balquidder Revisited: Fairylore in the Scottish Highlands 1690-1990», en Narváez, pp. 98 s.
69. *Ibid.*
70. Citado por Bord, pp. 62-63.
71. Narváez, Peter, «Newfoundland Berry Pickers "In the Fairies"», en Narváez, pp. 357-358.
72. Evans-Wentz, p. 73.
73. Narváez, *op. cit.*, pp. 345-346.
74. *Ibid.*, pp. 347-348.
75. *Ibid.*, pp. 348-349.
76. Gregory (1976A), pp. 9-10.
77. Véase Cohn, cap. I.
78. Needham (1978), 2.ª parte, «Synthetic Images».
79. Gregory, *op. cit.*, pp. 9-10.
80 *Ibid.*
81. *Ibid.*, p. 11.
82. Citado en *ibid.*, p. 364.
83. Cf. Hopkins (1988A y 1988B).
84. Este análisis se toma de Littlewood, R. y Douyon, C., «Clinical findings in three cases of zombification», en *Lancet*, 11 oct. 1997, [350 (99084): 1094-1096]. También se inspira en «To the Ends of the Earth: Interview with a Zombie», programa de TV realizado por los autores, Canal 4, 20 de abril de 1997.
85. *Ibid.*
86. *Ibid.*
87. *Ibid.*
88. Lévy-Bruhl (1965), pp. 170-171.
89. *Ibid.*, p. 267.
90. Curtayne, p. 79.
91. *Ibid.*, p. 99.
92. Zaleski, p. 36.
93. Hopkins, pp. 87-89.
94. Zaleski, p. 77.
95. Curtayne, p. 45.
96. *Ibid.*, p. 44.
97. Zaleski, *passim*.
98. McManus, p. 99.
99. *Ibid.*, p. 100.
100. Véase *Eyrbyggja Saga*, citado en Ellis Davidson (1989), p. 134.

101. Gregory (1976A), pp. 9-10.
102. Metzner, pp. 200-201.
103. Lévy-Bruhl, pp. 301-302.
104. *Ibid.*
105. *Ibid.*, p. 304.
106. *Ibid.*, pp. 303-304.
107. *Odisea*, Libro XI.
108. Blake, p. 150.
109. «Finscéalta agus Litriocht», en *Béaloideas* (1992-1993).
110. *Ibid.*, p. 122.
111. *Ibid.*, p. 124.
112. Onians, p. 100.
113. «Under Sirius», en Auden (1971), p. 245.
114. Heráclito, fragmento 15, citado en Hillman (1979), p. 44.
115. Por ejemplo, Plotino, I, 1, 9.
116. Blake, p. 154.
117. Platón (1970), Libro VII.
118. Alderson Smith, p. 179.
119. Coleridge, p. 167.
120. Auden (1963), pp. 54-55.
121. Blake, p. 605.
122. La expresión se repite desde Tales hasta *Sobre el arte sagrado* de Proclo.
123. Blake, p. 793.
124. Jung (1967), pp. 199-205.
125. Jung, *Collected Works* 5, § 388.
126. Comentario de Proclo sobre *La república* de Platón, citado en Raine y Harper, p. 376.
127. Hillman (1975), p. 151.
128. Hillman (1979), p. 23.
129. Jung (1967), pp. 182-183.
130. Hillman (1975), p. 104.
131. Hillman (1979), p. 134.
132. Heráclito, fragmento 45.
133. Hillman (1975), p. x.
134. *Ibid.*, p. 23.
135. Hillman (1979), p. 12.
136. *Ibid.*
137. *Ibid.*, p. 55.
138. *Ibid.*, p. 124.
139. *Ibid.*, p. 127 (la cursiva es de Hillman).
140. *Ibid.*
141. *De Anima*, 47, 2, citado en Dodds (1965), pp. 46-47.
142. Hillman (1979), pp. 61-62.
143. Dodds (1952), p. 109.
144. Hillman (1979), pp. 60-61.
145. *Ibid.*, p. 99.
146. Traducido y citado en Dodds (1965), p. 37.
147. Dodds (1952), pp. 104-105.
148. *Ibid.*, p. 41.
149. Jung, *Collected Works* 14, § 410.
150. Jung, *Collected Works* 9, I, § 291; cf. *Collected Works* 10, § 13.
151. Murdoch (1978), p. 50.
152. Jung, *Collected Works* 13, § 75.
153. Whyte, p. 27.
154. Plotino, IV, 4, 4, citado en Hillman (1986), p. 183.
155. Dodds, E. R., «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en *The Ancient*

Concept of Progress and Other Essays, Oxford 1973, p. 135, citado en Hillman (1986), pp. 150-151.

156. Descartes, 2, 4.

157. Rojcewicz, p. 496.

158. Wordsworth, p. 149.

159. «A Vision of the Last Judgement», en Blake, p. 617.

160. «The Everlasting Gospel», (versión «d»), líneas 103-106, en Blake, p. 753.

161. Poema en una carta a Thomas Butts, 22 nov. 1802, líneas 27-30, en Blake, p. 817.

162. Auden (1963), p. 438.

163. Citado en Midgley (1992), p. 59.

164. *Ibid.*, p. 37.

165. Dawkins, p. 1.

166. Hawking, p. 13.

167. Midgley (1991), pp. 48-49.

168. Midgley (1992), p. 77 (la cursiva es mía).

169. Hillman (1979), p. 69.

170. *Ibid.*, p. 71.

171. Desmond y Moore, p. 526.

172. *Ibid.*, pp. 607-608.

173. Crookes, pp. 7-26.

174. Davies y Gribbin, p. 210.

175. Davies, p. 102.

176. Davies y Gribbin, p. 136.

177. *Ibid.*, p. 139.

178. *Ibid.*, p. 249.

179. *Ibid.*, p. 250.

180. Malcolm, pp. 313-323.

181. Davies y Gribbin, p. 15.

182. Citado en Davies, p. 219.

183. Por ejemplo, Jones.

184. Needham (1980), cap. 2.

185. *Ibid.*, cf. Needham (1981), I.

186. Poole, Roger C., Introd. a Lévi-Strauss (1969), p. 22.

187. Londres 1926.

188. Jung, *Collected Works* 8, § 329.

189. Cf. *ibid.*; *ibid.*, § 127.

190. Lévi-Strauss (1969), pp. 83 s.

191. Lévy-Bruhl (1965), p. 283.

192. Lévi-Strauss (1972), p. 263.

193. Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive* (The Hubert Spencer Lecture, 1931), citado en Avens, p. 25.

194. Evans-Pritchard, E. E., *The Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, pp. 86-92, citado en Avens, p. 26.

195. Tillyard, p. 38.

196. *Ibid.*, p. 44.

197. *Ibid.*, p. 103.

198. III, I, 10.

199. Lewis, C. S., p. 122.

200. *Ibid.*

201. Lévi-Strauss (1969), p. 162.

202. Yeats (1961), p. 107.

203. Lévi-Strauss (1970), p. 12.

204. Hughes (1994), p. 41.

205. Harpur (1994), pp. 272 s.

206. Hillman (1975), p. 130.

207. *Ibid.*, p. 132.

208. *Ibid.*, p. 163.

209. López-Pedraza, *passim*.

210. Needham (1978), p. 55.

211. Kirk, G. S., p. 19.
212. *Ibid.*, pp. 71-72; cf. Needham (1978), p. 64.
213. Véase Leach, pp. 72-74.
214. Lévi-Strauss (1970), p. 13.
215. Hughes (1994), p. 152.
216. Lévi-Strauss (1977), p. 209.
217. Fordham, p. 178.
218. Hillman (1979), p. 148.
219. Lévi-Strauss (1970), p. 240.
220. Tertuliano dijo realmente: «El Hijo de Dios murió; tiene que ser necesariamente creído porque es absurdo. Y fue enterrado y resucitó; el hecho es cierto porque es imposible».
221. Salustio, *De los dioses y el mundo*, citado en Hillman (1979), p. 182.
222. Eliade (1989B), pp. 40 s.
223. *Ibid.*, p. 34.
224. Hughes (1994), p. 152.
225. Tarnas, p. 319.
226. Lienhardt, G., «Modes of Thought», en *The Institution of Primitive Society*, Oxford 1959, p. 49.
227. Barfield, pp. 73-74.
228. *Ibid.*, p. 75.
229. Véase Auden, W. H., Introducción a *Shakespeare's Sonnets*, Nueva York 1964.
230. Murdoch (1978), p. 79.
231. Quoted in Barfield, p. 128.
232. Meade, Michael, Prólogo a Eliade (1995), pp. XXIII-IV.
233. Halifax (1991), pp. 70-77.
234. Eliade (1995), p. 31.
235. *Ibid*; cf. Lévy-Bruhl (1965), p. 214.
236. Meade, *op. cit.*, pp. X-XIII.
237. Eliade (1995), p. 129.
238. Van Gennep, Arnold, *Les rites de passage* (1909).
239. Barley (1986), p. 103.
240. *Ibid.*
241. Véase Barley (1983), capítulo final.
242. Lévi-Strauss (1970), pp. 336-338.
243. Eliade (1989A), pp. 35-38, 158 s.
244. Meade, *op. cit.*, pp. XXII-XXIV.
245. Desmond y Moore, p. 188.
246. Wilson, p. 136.
247. Desmond y Moore, p. 122.
248. Sheldrake, pp. 55-56.
249. *Ibid.*
250. Desmond y Moore, p. 119.
251. Wilson, p. 136.
252. *Ibid.*, p. 141.
253. Wilson, p. 134; Desmond y Moore, p. 187.
254. Wilson, p. 135.
255. Desmond y Moore, p. XVI.
256. *Ibid.*, p. 191.
257. *Ibid.*, p. 261.
258. *Ibid.*, pp. 635-636.
259. *Ibid.*, p. 251.
260. Wilson, p. 136
261. Desmond y Moore, p. 283.
262. Milton, pp. 156-159.
263. *Ibid.*

264. De Sir Gavin de Beer.
265. Citado en Milton, p. 156.
266. Cf. Milton, p. 149.
267. Desmond y Moore, p. XIX.
268. Wilson, p. 133.
269. Desmond y Moore, p. 631.
270. Wilson, p. 132.
271. En *New Statesman and Society*, 28 de agosto de 1992.
272. Milton, p. 15.
273. Por ejemplo, Desmond y Moore, pp. 40, 186.
274. Milton, p. 297.
275. *Ibid.*, pp. 123-124.
276. *Ibid.*, p. 128.
277. *Ibid.*, p. 130.
278. Michell, John, «When Feathers Fly: A Case of Fossil Forgery?», en *Fortean Times* 52 (1989), p. 47.
279. *Ibid.*
280. *Ibid.*, p. 49.
281. Cf. Milton, p. 130.
282. Wallis, p. 131.
283. Por ejemplo, en el *Timeo* de Platón, 35A.
284. Sheldrake, p. 55.
285. Citado *ibid.*, pp. 56-57.
286. Hillman (1975), p. 124.
287. *Ibid.*
288. Midgley (1985), p. 6.
289. Desmond y Moore, p. 378.
290. *Ibid.*, p. 526.
291. «The Marriage of Heaven and Hell», en Blake, p. 151.
292. Platón (1970), *La república*, II, 3.
293. Barfield, p. 64.
294. Midgley (1991), p. 202.
295. Para un análisis detallado, véase Harpur (1994), pp. 40-43.
296. Citado en Sheldrake, p. 80.
297. Citado en Midgley (1985), p. 123.
298. Citado *ibid.*
299. Citado en Lewontin, p. 13.
300. *Ibid.*
301. *Ibid.*, p. 100.
302. Yates (1964), p. 1.
303. Citado en French, p. 94.
304. Walker, pp. 75-76.
305. *Ibid.*, p. 82.
306. Yates (1964), p. 8.
307. *Ibid.*, p. 66.
308. Walker, pp. 82-83.
309. Burckhardt, pp. 350-351.
310. Citado en Hillman (1986), p. 155.
311. *Ibid.*
312. *Ibid.*, pp. 155-156.
313. San Agustín, X, 8.
314. Hillman (1975), p. 196.
315. Carta a George y Georgiana Keats, 21 de abril de 1819, en Keats, p. 336.
316. Hillman (1975), p. 194.
317. Citado en Tarnas, pp. 214-215.
318. *Ibid.*
319. Yates (1964), p. 116.
320. Yates (1983), p. 25.
321. Scholem, p. 40.
322. Yates (1964), p. 92.
323. Hughes (1992), p. 21.

324. Scholem, pp. 100, 135. Véase también Scholem, G., *On the Kabbalah and its Symbolism*, passim. [*Lá cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México 1987].
325. *Ibid.*, p. 100.
326. *Ibid.*, p. 17.
327. Murdoch (1993), p. 185.
328. *Ibid.*, p. 187.
329. *Ibid.*, p. 198.
330. Por ejemplo, por Hughes (1992), pp. 19 s.
331. French, p. 5.
332. *Ibid.*, p. 6.
333. Hughes (1992), p. 22.
334. Citado en French, p. 129.
335. Yates (1964), p. 258.
336. *Ibid.*, p. 265.
337. *Ibid.*, p. 266.
338. *Ibid.*
339. Citado en Hughes (1992), pp. 22-23.
340. Cf. Fideler, David, reseña de Antoine Faivre en *Alexandria* 2, p. 396.
341. Cf. Yates (1964), p. 151.
342. *Ibid.*, p. 244.
343. Tarnas, p. 295.
344. French, p. 162.
345. Véase Rossi, pp. 1-35.
346. Yates (1964), p. 147.
347. Tarnas, p. 293.
348. French, p. 94.
349. Yates (1964), pp. 440-441.
350. French, p. 164.
351. Yates (1964), p. 149.
352. Cf. Lewis, C. S., p. 138.
353. Yates (1964), pp. 92-93.
354. *Ibid.*, p. 435.
355. *Ibid.*
356. *Ibid.*, p. 436.
357. Hillman (1975), p. 4.
358. *Ibid.*, p. 5.
359. Hughes (1992), pp. 74-75.
360. *Ibid.*, p. 75.
361. Hughes (1994), pp. 109-110.
362. Hughes (1992), pp. 86-87.
363. *Ibid.*, p. 88.
364. *Ibid.*, p. 89.
365. Líneas 701-702.
366. Línea 719.
367. Hughes (1992), p. 83.
368. *Ibid.*
369. Yates (1983), pp. 156, 160.
370. Hughes (1994), p. 118.
371. Véase Acherjee, Joyanta, «Red for Danger», en *Fortean Times* 127, octubre de 1999.
372. Sieveking, Paul, «Deadly Alchemy», en *Fortean Times* 69, junio/julio de 1993, pp. 44-45.
373. «The Pocket Neutron Bomb», *Dispatches*, TV Canal 4, 13 de abril de 1994.
374. Jung (1967), p. 230.
375. *Ibid.*, p. 231.
376. *Ibid.*, p. 235.
377. *Ibid.*
378. Véase *Nicholas Flamel, His Exposition of the Hieroglyphicall Figures, which he caused to be painted upon an arch in St Innocent's*

churchyard in Paris, Londres 1624, citado en Harpur (1990), pp. 428-430.
379. Citado en Harpur (1990), p. 461.
380. *Ibid.*
381. *Ibid.*, p. 296.
382. *Gloria Mundi* (1526), citado en Harpur (1990), p. 13.
383. *Ibid.*
384. *Ibid.*, pp. 49-50.
385. Taylor, pp. 77-78.
386. Yates (1964), p. 150.
387. Citado en Harpur (1990), p. 132.
388. *Ibid.*, pp. 132-133.
389. *Ibid.*
390. Jung, *Collected Works* 12, § 375.
391. *Ibid.*, § 394.
392. *Ibid.*
393. *Ibid.*, § 396.
394. *Ibid.*, § 394.
395. Citado en Nicholl, p. 29.
396. *Ibid.*
397. Cf. Hillman (1975), p. 137.
398. Véase Waite, A. E., *The Hermetic Museum Restored and Enlarged*, Londres 1893, 2 vols., citado en Nicholl, pp. 94 s.
399. Medhurst, pp. 16-17.
400. Véase Valentinus, Basilius, *Practica una cum duodecim clavibus...* [Las doce claves], en *Musaeum Hermeticum*, Frankfurt 1678, X, pp. 403 s. También citado en Jung, *Collected Works* 12, § 444.
401. I, 4, 10; IV, 3, 29, citado en Hillman (1986), pp. 151-152.
402. Véase el capítulo sobre Heráclito en Kirk y Raven.
403. Citado en Raine, p. 118.
404. Sheldrake, p. 69.
405. *Ibid.*, p. 70.
406. Jung, *Collected Works* 12, § 394.
407. Citado en Dobbs.
408. *Ibid.*
409. Citado en Jung, *Collected Works* 12, § 378.
410. Londres 1673.
411. Citado en Harpur (1990), p. 473.
412. *Ibid.*
413. Fideler, David, «Cosmology, Ethics and the Practice of Relatedness...», en *Alexandria* 4, 1997, p. 103.
414. Citado *ibid.*
415. Yates (1964), p. 154.
416. Barfield, pp. 49-50.
417. *De Caelo*, 279A.
418. Cf. Tillyard, pp. 55-56.
419. Citado en Barratt, p. 8.
420. Gribbin, p. 76.
421. Davies, p. 116.
422. Malcolm, p. 384.
423. Davies, p. 159.
424. Davies y Gribbin, p. 161.
425. Yates (1964), p. 93.
426. Davies y Gribbin, p. 167.
427. *Ibid.*

428. Sheldrake, p. 74.
429. Véase Overbye, Dennis, «The Shadow Universe», en *Discover*, 13 de mayo de 1985, citado por Stillings, pp. 17-18.
430. Citado en Migdley (1985), p. 2.
431. Weinberg, Steven, *The First Three Minutes; A Modern View of the Origin of the Universe*, Londres 1977, p. 155, citado *ibid.*, p. 75.
432. Hillman (1975), p. XIV.
433. *Ibid.*
434. Véase Hughes (1992), pp. 351 s.
435. Citado en Sheldrake, p. 62.
436. *Ibid.*
437. Kuhn, p. 163.
438. Midgley (1992), pp. 81-83.
439. Sheldrake, pp. 63-64.
440. Plotino, IV, 3, 9.
441. Fideler, David, «Neoplatonism and the Cosmological Revolution: Holism, Fractal Geometry, and Mind in Nature», en *Alexandria* 4, p. 145.
442. Davies y Gribbin, p. 302.
443. Davies, p. 210.
444. *Ibid.*
445. Midgley (1992), p. 123.
446. Dubos, René, *The God Within*, Nueva York 1973, p. 264. [*Un dios interior*, Salvat, Barcelona 1986.]
447. Hillman (1979), pp. 110-117.
448. Hillman (1979), p. 110.
449. Hillman (1979), p. 115.
450. Graves, vol. 2, p. 280.
451. Metzner, p. 127.
452. *Ibid.*, pp. 127-128.
453. Midgley (1992), pp. 12-13.
454. Lévi-Strauss (1978), p. 319.
455. *Ibid.*
456. *Ibid.*, p. 322.
457. *Ibid.*, p. 321.
458. *Ibid.*, p. 317.
459. Stillings, Dennis, «Electricity, Alchemy and the Unconscious», en *Artifex* 10, pp. 291.
460. Murdoch (1978), p. 5.
461. *Ibid.*
462. *Ibid.*, p. 65.
463. Halifax (1991), p. 158.
464. Citado en Stillings, Dennis, «Helicopters, UFOs, and the Psyche» en *ReVision: the Journal of Consciousness and Change* 11, 4, *Spring*, 1989, p. 25.
465. *Ibid.*, p. 26.
466. Picard, pp. 163 s.
467. Holmes, p. 148.
468. *Ibid.*, p. 38.
469. Coleridge, p. 87.
470. *Ibid.* También Holmes, p. 120.
471. Holmes, p. 149.
472. *Ibid.*, pp. 149-150.
473. *Ibid.*
474. Raine, p. 265.
475. *Ibid.*

476. Coleridge, p. 167.
477. *Ibid.*
478. Auden (1963), pp. 54 s.
479. Citado *ibid.*, p. 55.
480. *Ibid.*, pp. 56-57.
481. Sutherland, p. 3.
482. *Ibid.*, p. 2.
483. *Ibid.*
484. Véase Harpur (1994), p. 62.
485. Holmes, p. 60.
486. Citado en «Rousseau», *The Open University*, BBC TV 2, 12 de agosto de 1996.
487. Holmes, p. 66.
488. Citado en Sheldrake, p. 51.
489. Introducción a Locke, p. 17.
490. Locke, p. 89.
491. Warnock, p. 21.
492. Tarnas, p. 343.
493. *Ibid.*, p. 359.
494. *Ibid.*, p. 397.
495. Gellner, Ernest, *The Legitimation of Belief*, Cambridge 1975, pp. 206-207, citado en Tarnas, pp. 421-422.
496. Warnock, p. 30.
497. Libro I, § 234, citado en Warnock, pp. 32-33.
498. *Ibid.*
499. *Ibid.*, p. 30.
500. *Ibid.*
501. Tarnas, p. 433.
502. *Ibid.*, p. 434.
503. Berlin, p. 42.
504. *Collins English Dictionary*, Londres 1982, entrada de «Schelling».
505. Cf. Tarnas, p. 381.
506. Warnock, p. 66.
507. *Ibid.*, p. 92.
508. *Ibid.*, p. 68.
509. Citado en Warnock, p. 84.
510. *Ibid.*, pp. 77-78.
511. Urban, Hugh, «Imago Magia, Virgin Mother of Eternity: Imagination and Phantasy in the Philosophy of Jacob Boehme», en *Alexandria* 2, p. 233.
512. *Ibid.*, p. 234.
513. Weeks, p. 7.
514. *Ibid.*, p. 1.
515. *Ibid.*, p. 2.
516. Urban, *op. cit.*, p. 236.
517. *Ibid.*, p. 237.
518. *Ibid.*, pp. 239-40.
519. *Ibid.*, p. 248.
520. *Ibid.*, p. 244.
521. Frye, p. 12.
522. Yeats (1961), p. 114.
523. *Ibid.*, p. 113.
524. Raine, p. XXX.
525. *Ibid.*, p. 119.
526. *Ibid.*
527. Yeats (1961), pp. 112-13.
528. Frye, p. 85.
529. *Ibid.*, p. 13.
530. *Ibid.*, p. 14.
531. «A Vision of the Last Judgement», 95, en Blake, p. 617.
532. Citado in Frye, p. 14.
533. Cf. *Ibid.*, p. 16.
534. Cf. *Ibid.*, p. 20.
535. Carta a Cumberland, 12 de abril de 1827, en Blake,

p. 878.

536. «The Marriage of Heaven and Hell», 8, en Blake, p. 151.

537. Poema en una carta a Thomas Butts, 22 de noviembre de 1802, líneas 87-88, en Blake, p. 818.

538. López-Pedraza, p. 18; cf. Hillman (1979), pp. 180-181.

539. Proust, I, p. 60.

540. *Ibid.*, p. 61.

541. *Ibid.*

542. *Ibid.*

543. Spence, p. 138.

544. Yates (1984), pp. 191-2.

545. Hillman (1975), p. 92.

546. Bettelheim, Bruno, *The Uses of Enchantment*, Londres 1978, p. 320.

547. Para un análisis de este punto, véase Harpur (1994), pp. 226 s.

548. Cf. Hillman (1975), p. 18.

549. Harpur, *op. cit.*, pp. 275 s.

550. Hillman, *op. cit.*, p. 99.

551. Yeats (1961), p. 79.

552. Murdoch (1993), p. 320.

553. Wordsworth, p. 164, línea 49.

554. *Ibid.*, líneas 41-49.

555. *Ibid.*, líneas 89-91.

556. *Ibid.*, líneas 100-102

557. Proust, I, p. 59.

558. Citado en Underhill, Evelyn, «The Mystic as Creative Artist», en *Woods*, p. 408.

559. *Ibid.*

560. *Ibid.*

561. Williams, p. 61.

562. *Ibid.*, p. 59.

563. *Ibid.*, p. 58.

564. Cf. Hillman (1975), pp. 67-70.

565. Tarnas, p. 19.

566. *Fedro*, 249b.

567. Murdoch (1978), p. 4.

568. Miller, p. 27.

569. Citado *ibid.*, p. 75.

570. Citado en Sheldrake, p. 21.

571. Wind, p. 133.

572. *Ibid.*, p. 218.

573. Plotino, IV, 3, 11 s.

574. «The Statues», líneas 20-23, en Yeats (1967), p. 375.

575. Wind, p. 19.

576. *Ibid.*, pp. 128-129.

577. *Ibid.*, p. 200.

578. Burckhardt, p. 305.

579. *Ibid.*, p. 297.

580. Miller, p. 30.

581. *La tempestad* IV, I, 151-158.

582. *Ibid.*, V, I, 311.

583. Harpur (1994), p. 266.

584. Tarnas, p. 110.

585. Raine, pp. 73-74.

586. Hillman (1985), pp. 173-178.

587. Tarnas, p. 442.

588. *Ibid.*, p. 443.

589. *Ibid.*

590. Adaptado de Vitebsky, pp. 74-75.

591. Dodds (1952), p. 72.

592. VI, § IX, 2.
593. Eliade (1989A), pp. 461-462.
594. Campbell (1988), pp. 47 s.
595. Halifax (1982), p. 17.
596. Vitebsky, p. 84.
597. *Ibid.*, pp. 60-61.
598. Halifax (1991), p. 14.
599. Eliade, *op. cit.*, pp. 137-138.
600. *Ibid.*, p. 65.
601. Campbell (1991), pp. 424 s.
602. Kerenyi, p. 254.
603. *Ibid.*, pp. 262-264.
604. Halifax (1991), pp. 108-9.
605. *Ibid.*, p. 112.
606. *Ibid.*, p. 69.
607. *Ibid.*, p. 77.
608. *Ibid.*, pp. 81-82.
609. *Ibid.*, pp. 83-85.
610. James, pp. 343-344.
611. *Ibid.*, pp. 307 s.
612. Cox, Michael, *Mysticism; the Direct Experience of God*, Wellingborough 1983, p. 114.
613. James, p. 310.
614. El pensamiento es de Simone Weil. Véase su *Notebooks*, 2 vols., Londres 1976.
615. Hughes (1994), p. 58.
616. Holmes, p. 128.
617. Citado en Hughes, op. cit., p. 412.
618. Holmes, p. 140.
619. Hughes, *op. cit.*, pp. 422-423.
620. *Ibid.*, p. 423.
621. *Ibid.*, pp. 425-426.
622. *Ibid.*, pp. 427-431.
623. *Ibid.*, p. 431.
624. *Ibid.*, pp. 431-432.
625. Dodds (1952), pp. 70 s.
626. Véase la nota de Thomas Taylor al final de su traducción de Jámblico, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, Londres 1821, pp. 350 s.
627. Citado en Dodds, op. cit., pp. 81 s.
628. *Ibid.*
629. *Ibid.*, p. 76.
630. Cobb, Noel, «Who is behind Archetypal Psychology? An Imaginal Inquiry», en *Spring*, 1988, p. 140.
631. Graves, I, p. 115. También Cobb, *ibid.*, p. 151.
632. Cobb, *op. cit.*, p. 146.
633. *Ibid.*
634. Guthrie, p. 127.
635. Hillman y Ventura, pp. 109-110.
636. *Ibid.*
637. Dodds, *op. cit.*, p. 76.
638. *Ibid.*, Appendix I: «Maenadism»
639. Kerenyi, pp. 260-261.
640. Stillings, p. 5.
641. Snell, p. 92.
642. Hillman (1979), p. 92.
643. Hillman (1996), p. 236.
644. *Ibid.*, p. 237.
645. *Ibid.*

646. *Ibid.*, p. 234.
647. Bullock, p. 370.
648. *Ibid.*, pp. 366-367.
649. Citado *ibid.*, p. 370.
650. Canetti, p. 515.
651. Bullock, p. 378.
652. *Ibid.*, pp. 392-293.
653. *Ibid.*, p. 384.
654. *Ibid.*, pp. 384-385.
655. *On the Soul*, citado en Eliade, Mircea, *From Primitives to Zen*, Londres 1967, p. 302.
656. XI, 231-26, citado *ibid.*, pp. 306 s.
657. Hillman (1975), p. 208.
658. *Ibid.*
659. Sardello, Robert J., «The Illusion of Infection: A cultural psychology of AIDS», *Spring*, 1988, p. 20.
660. Evans-Pritchard, p. 475.
661. Lévi-Strauss (1977), p. 19.
662. James Hamilton-Paterson, comunicación personal, 6 de febrero de 1992.
663. Véase Harpur (1994), pp. 290-295.
664. Hillman (1979), p. 21.
665. Lewis, I. M., p. 53.
666. El siguiente análisis fue sugerido por Lévi-Strauss (1977), pp. 180 s.
667. *Ibid.*, pp. 198 s.
668. Hillman y Ventura, p.
669. Vitebsky, p. 100.
670. Analizo estas distinciones con detalle en Harpur (1994), pp. 257 s.
671. Cf. Zaleski, p. 201.
672. *Hamlet*, I, II, 133.
673. Hillman (1985), pp. 105-107.
674. Hillman (1975), p. 49.
675. Hughes (1994), p. 371.
676. *Ibid.*, p. 273.
677. Eliot, p. 76, líneas 331, 342.
678. Citado en Hillman, James, «Anima Mundi: the Return of the Soul to the World», *Spring*, 1982, p. 90.
679. Taylor, Thomas, *A Dissertation on the Eleusinian and Bacchic Mysteries*, Londres 1970.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San, *Confessions*, Londres 1961. [*Confesiones*, trad. de V. M. Sánchez, B. A. C., Madrid 1991.]

Alderson Smith, Peter, *W. B. Yeats and the Tribes of Danu*, Gerrards Cross, Buckinghamshire, Inglaterra, 1987.

Alexandria: The Journal of the Western Cosmological Traditions, Grand Rapids, Michigan.

Artifex: The Journal of Archaeus Project, St. Paul, Minnesota.

Auden, W. H., *The Dyer's Hand*, Londres 1963. [*La mano del teñidor*, trad. de M. Lauer y A. Oquendo, Barral, Barcelona 1974.]

–, *Collected Shorter Poems 1927-1957*, Londres 1971. [Hay trad. de A. Resines de *Poemas escogidos*, Visor, Madrid 1981.]

Avens, Roberts, *Imagination is Reality*, Dallas 1980.

Barfield, Owen, *Saving the Appearances; A Study in Idolatry*, Londres 1957; Wesleyan University Press, 1988.

Barley, Nigel, *Symbolic Structures; An Exploration of the Culture of the Dowayos*, Cambridge 1983. [*El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*, trad. de M.ª José Rodellar, Anagrama, Barcelona 1991.]

–, *A Plague of Caterpillars*, Londres 1986. [*Una plaga de orugas*, trad. de M.ª J. Rodellar, Anagrama, Barcelona 1993.]

Barratt, William, *Death of the Soul*, Oxford 1987.

Béaloideas, The Journal of the Folklore of Ireland Society, Department of Modern Irish, Galway University: County Galway, Irlanda.

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity;*

Chapters in the History of Ideas, ed. de Henry Hardy, Londres 1990. [*El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas*, trad. de J. M. Álvarez, Península, Barcelona 1992.]

Blake, William, *Complete Writings*, ed. de Geoffrey Keynes, Oxford 1966. [No hay una edición de las obras completas de Blake en castellano, aunque sí varias ediciones parciales; por ejemplo: *Poesía completa*, trad. de P. Mañé Garzón, Ediciones 29, Barcelona 1998; *Prosa escogida*, trad. de Bel Atreides, DVD, Barcelona 2002; *Poemas proféticos y prosas*, trad. de C. Serra, Barral, Barcelona 1971.]

Bord, Janet, *Fairies; Real Encounters with Little People*, Londres 1997.

Briggs, K. M., *The Fairies in Tradition and Literature*, Londres 1967.

Bullock, Alan, *Hitler and Stalin; Parallel Lives*, Londres 1993. [*Hitler y Stalin: vidas paralelas*, trad. de P. Gálvez, Plaza & Janés, Barcelona 1994.]

Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Londres 1990. [*La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de J. Ardal, Orbis, Barcelona 1985.]

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Londres 1988. [*El héroe de las mil caras*, FCE, México 1993.]

–, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Londres 1991. [*Las máscaras de Dios*, trad. de I. Cardona y B. Urrutia, Alianza, Madrid 1991.]

Canetti, Elias, *Crowds and Power*, Londres 1984. [*Masa y poder*, trad. de H. Vogel, Alianza, Madrid 2002.]

Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons*, Sussex University Press, Sussex 1975. [*Los demonios familiares de Europa*, trad. de B. Blanch, Crítica, Barcelona 1995.]

Coleridge, Samuel Taylor, *Biographia Literaria*, 1817; Londres 1965.

Crookes, William, *Researches in the Phenomena of Spiritualism*, Manchester 1926.

Curtayne, Alice, *Lough Derg: St Patrick's Purgatory*, Londres y Dublín 1944.

Davies, Paul, *God and the New Physics*, Londres 1990. [*Dios y la nueva física*, trad. de J. Vilá, Salvat, Barcelona 1994.]

Davies, Paul y John Gribbin, *The Matter Myth*, Londres 1992.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Londres 1978. [*El gen egoísta*, trad. de J. Robles, Salvat, Barcelona 1988.]

Descartes, *Discourse on Method and Other Writings*, Londres 1968. [*Discurso del método*, trad. de E. Bello, Tecnos, Madrid 1994.]

Desmond, Adrian y James Moore, *Darwin*, Londres 1992.

Dobbs, B. J. T., *The Foundations of Newton's Alchemy; or «The Hunting of the Greene Lyon»*, Cambridge 1975.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1952. [*Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Alianza, Madrid 1999.]

–, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965. [*Paganos y cristianos en una época de angustia*, trad. de J. Valiente, Cristiandad, Madrid 1975.]

Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Londres 1989A. [*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. de E. de Champourcin, FCE, Madrid 2001.]

–, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, Londres 1989. [*El mito del eterno retorno*, trad. de R. Anaya, Alianza, Madrid 1972.]

–, *Rites and Symbols of Initiation*, Woodstock, Connecticut, 1995.

Eliot, T. S., *Collected Poems 1909-1962*, Londres 1963.

Ellis Davidson, H. R., *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*, Manchester 1988.

–, «Myths and Symbols in Religion and Folklore», en *Folklore*, 1989, II.

Evans, Hilary y John Spencer, eds., *UFOs 1947-1987*, Londres 1987.

Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937. [*Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, trad. de A. Desmonts, Anagrama, Barcelona 1997.]

Evans-Wentz, W. Y., *The Fairy-Faith in Celtic Countries*, Oxford 1911; Gerrards Cross, Buckinghamshire 1977.

Folklore: The Journal of the Folklore Society, Londres.

Fordham, Michael, *The Objective Psyche*, Londres 1958.

Fort, Charles, *The Complete Books of Charles Fort*, Nueva York 1974.

Fortean Times: The Journal of Strange Phenomena, Londres.

French, Peter J., *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, Londres 1984.

Frye, Northrop, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*, Princeton University Press, Princeton 1969.

Graves, Robert, *The Greek Myths*, 2 vols., Londres 1960. [*Los mitos griegos*, 2 vols., trad. de E. Gómez, Alianza, Madrid 2001.]

Gregory, Lady Augusta, *Visions and Beliefs in the West of Ireland*, 1920; Gerrards Cross, Buckinghamshire, 1976.

–, *Gods and Fighting Men*, 1904; Gerrards Cross, Buckinghamshire 1976B.

Gribbin, John, *Spacewarps*, Londres 1983.

Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton 1993. [*Orfeo y la religión griega*, trad. de J. Valmard, Siruela, Madrid 2003.]

Halifax, Joan, *Shaman; The Wounded Healer*, Londres 1982.

–, *Shamanic Voices*, Londres 1991.

Harpur, Patrick, ed., *The Timetable of Technology*, Londres 1982.

–, *Mercurius; or, The Marriage of Heaven and Earth*, Londres 1990.

–, *Daimonic Reality: A Field Guide to the Otherworld*, Londres y Nueva York 1994.

–, *The Good People* (novela inédita).

Hawking, Stephen A., *A Brief History of Time*, Londres 1988. [*Historia del tiempo*, trad. de M. Ortuño, Crítica, Barcelona 2002.]

Hillman, James, *Revisioning Psychology*, Nueva York 1975. [*Re-imaginar la psicología*, trad. de F. Borrajo, Siruela, Madrid 1999.]

–, *The Dream and the Underworld*, Nueva York, 1979. [*El sueño y el inframundo*, trad. de C. Ávila, Paidós Ibérica, Barcelona 2004.]

–, *Anima: An Anatomy of a Personified Notion*, Dallas 1985.

–, *Loose Ends*, Dallas 1986.

–, *The Soul's Code*, Londres 1996. [*El código del alma*, trad. de J. Ribera, Martínez Roca, Barcelona 1998.]

Hillman, James y Michael Ventura, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy - and the World's Getting Worse*, San Francisco 1992.

Holmes, Richard, *Coleridge: Early Visions*, Londres 1990.

Homero, *The Odyssey*, Londres 1971. [Numerosas versiones en castellano; por ejemplo: *Odisea*, trad. de J. L. Calvo Martínez, Cátedra, Madrid 1998; C. García Gual, Gredos, Madrid 2000.]

Hopkin, Alannah, *The Living Legend of St Patrick*, Londres 1989.

Hopkins, Budd, *Missing Time*, Nueva York, 1988A.

–, *Intruders*, Londres, 1988B.

Hughes, Ted, *Shakespeare and the Goddess of Complete Being*, Londres 1992.

–, *Winter Pollen: occasional prose*, ed. de William Scammell, Londres 1994.

Hutton, Ronald, *The Pagan Religion of the British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford 1995.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Londres 1985. [*Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, trad. de J. F. Yvars, Península, Barcelona 1986.]

Jones, Roger, *Physics as Metaphor*, Londres 1983.

Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, Londres 1967. [*Recuerdos, sueños y pensamientos*, trad. de M. R. Borrás, Seix Barral, Barcelona 2002.]

–, *Symbols of Transformation, Collected Works 5*, Londres 1967. [*Símbolos de transformación*, trad. de E. Butelman, Paidós Ibérica, Barcelona 1998.]

–, *The Archetypes of the Collective Unconscious, Collected Works* 9, 1, Londres 1968. [*Obra completa*, vol. 9/1, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, trad. de C. Gauger, Trotta, Madrid 2002.]

–, *Psychology and Alchemy, Collected Works 12*,

Londres 1968. [*Psicología y alquimia*, trad. de A. Sabrido, Plaza & Janés, Barcelona 1989.]

–, *The Structure and Dynamics of the Psyche, Collected Works 8*, Londres 1969. [*Obra completa*, vol. 8, *La dinámica de lo inconsciente*, trad. de D. Ábalos, Trotta, Madrid 2004.]

–, *Alchemical Studies, Collected Works 13*, Londres 1983.

–, *Mysterium Coniunctionis, Collected Works 14*, Londres 1970. [*Obra completa*, vol. 14, *Mysterium Coniunctionis*, trad. de J. Rivera y J. Navarro, Trotta, Madrid 2002.].

Keats, John, *The Letters of John Keats*, Oxford 1935. [*Cartas*, trad. de C. Vázquez, Juventud, Barcelona 1994.]

Kerenyi, C., *The Gods of the Greeks*, Londres 1992. [*Los dioses de los griegos*, trad. de J. López-Sanz, Monte Ávila, Caracas 1997.]

Kirk, G. S., *The Nature of Greek Myths*, Londres 1974. [*La naturaleza de los mitos griegos*, trad. de I. Méndez, Paidós Ibérica, Barcelona 2002.]

Kirk, G. S. y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957. [*Los filósofos presocráticos*, trad. de J. García, Gredos, Madrid 1987.]

Kirk, Robert, *The Secret Commonwealth* (1691), ed. de Stewart Sanderson, Cambridge 1976. [*La comunidad secreta*, trad. de J. Martín, Siruela, Madrid 1993.]

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970. [*La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contín, FCE, México 1981.]

Larsen, Stephen, *The Shaman's Doorway*, Barrytown, Nueva YorkY, 1988. [*La puerta del chamán*, trad. de J. Beltrán, Martínez Roca, Barcelona 2000.]

Leach, Edmund, *Lévi-Strauss*, Londres 1970.

Lévi-Strauss, Claude, *Totemism*, Londres 1969. [*El totemismo en la actualidad*, trad. de F. González, FCE, México 1965.]

–, *The Raw and the Cooked*, Londres 1970. [*Mitológicas*, vol. 1: *Lo crudo y lo cocido*, trad. de J. Almela, FCE, México 1968.]

–, *The Savage Mind*, Londres 1972. [*El pensamiento salvaje*, trad. F. González, FCE, Madrid 2002.]

–, *Structural Anthropology*, 2 vols., Londres 1977 y 1978. [*Antropología estructural*, trad. de E. Verón, Paidós Ibérica, Barcelona 2000.]

Lévy-Bruhl, Lucien, *How Natives Think*, Londres 1926. [*La mentalidad primitiva*, trad. de G. Weinberg, Lautauro, Buenos Aires 1945.]

–, *The «Soul» of the Primitive*, Londres 1928; 1965. [*El alma primitiva*, trad. de E. Trías, Península, Barcelona 2003.]

Lewis, C. S., *The Discarded Image*, Cambridge 1964. [*La imagen del mundo*, trad. de C. Manzano, Península, Barcelona 1997.]

Lewis, I. M., *Ecstatic Religion*, Londres 1978.

Lewontin, R. C., *The Doctrine of DNA: Biology as Ideology*, Londres 1993.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. de A. D. Woozley, Londres 1964. [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de L. Rodríguez, Folio, Barcelona 2002.]

López-Pedraza, Rafael, *Hermes and his Children*, Einsideln 1989. [*Hermes y sus hijos*, Anthropos, Barcelona 1991.]

McManus, Dermot, *The Middle Kingdom*, Gerrards Cross, Buckinghamshire 1959.

Malcolm, Andrew, *Making Names: An Idea of Philosophy*, Brighton 1992.

Medhurst, W. H., *A Dissertation on the Theology of the Chinese...*, Shanghae [sic] 1847.

Metzner, Ralph, *The Well of Remembrance*, Boston 1994.

Midgley, Mary, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*, Londres y Nueva York 1985.

–, *Wisdom, Information, and Wonder*, Londres y Nueva York 1991.

–, *Science and Salvation: A Modern Myth and its Meaning*, Londres y Nueva York 1992.

Miller, David, *The New Polytheism*, Dallas 1981.

Milton, Richard, *The Facts of Life*, Londres 1994.

Monod, Jacques, *Chance and Necessity*, Londres y Glasgow 1977. [*El azar y la necesidad*, trad. de F. Ferrer, Círculo de Lectores, Barcelona 1999.]

Murdoch, Iris, *The Fire and the Sun*, Oxford 1978. [*El fuego y el sol: por qué Platón desterró a los artistas*, trad. de P. Rosenblueth, FCE, México 1982.]

–, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres 1993.

Narváez, Peter, ed., *The Good People: New Fairylore Essays*, Londres y Nueva York 1991.

Needham, Rodney, ed., *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, Chicago 1973.

–, *Primordial Characters*, University of Virginia Press, Virginia 1978.

–, *Reconnaissances*, University of Toronto Press, Toronto 1980.

–, *Circumstantial Deliveries*, Berkeley 1981.

–, *Against the Tranquillity of Axioms*, Berkeley 1983.

Nicholl, Charles, *The Chemical Theatre*, Londres 1980.

Onians, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1981.

Picard, Barbara Leonie, *Tales of the Norse Gods and Heroes*, Oxford 1953.

Platón, *The Republic*, Londres 1970.

–, *Timaeus and Critias*, Londres 1971.

–, *Phaedrus and Letters VII and VIII*, Londres 1973.

[*Diálogos*, trad. de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, 9 vols., Gredos, Madrid 2000.]

Plotino, *The Enneads*, Londres 1991. [*Enéadas*, trad. de J. Igal, 3 vols., Gredos, Madrid 2002.]

Proust, Marcel, *Remembrance of Things Past*, 12 vols., Londres 1966-1970. [*En busca del tiempo perdido*, 6 vols., trad. de Pedro Salinas, Alianza, Madrid 1966.]

Raine, Kathleen, *Blake and Tradition*, vol. I, Londres 1969.

Raine, Kathleen y George Mills Harper, eds., *Thomas Taylor the Platonist: Selected Writings*, Londres 1969.

Rojcewicz, Peter M., «Between One Eye Blink and the Next: Fairies, UFOs, and Problems of Knowledge», en Narváez 1991, págs. 479-514.

Rossi, Paolo, *Francis Bacon: From Magic to Science*, Londres 1968. [*Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, trad. de S. Gómez, Alianza, Madrid 1990.]

Samuels, Andrew, *The Plural Psyche: Personality, Morality and the Father*, Nueva York y Londres 1989.

Scholem, Gerschom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York 1961. [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996.]

Sheldrake, Rupert, *The Rebirth of Nature*, Londres 1990. [*El renacimiento de la naturaleza*, trad. de J. Piatigorsky, Paidós Ibérica, Barcelona 1994.]

Snell, Bruno, *The Discovery of Mind: The Greek Origins of European Thought*, Nueva York 1960. [*Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, trad. de J. Vives, Razón y Fe, Madrid 1965.]

Soskice, Janet Martin, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985.

Spence, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Londres 1985. [*El palacio de la memoria de Mateo Ricci*, trad. de M. L. González, Tusquets, Barcelona 2002.]

Spring: A Journal of Archetype and Culture, Dallas, Texas.

Stillings, Dennis, «Images of High Numinosity in Current Popular Culture», en *Artifex* 6, 2 de abril de 1987.

Strieber, Whitley, *Communion*, Londres 1988. [*Comunión*, trad. de C. Camps, Plaza & Janés, Barcelona 1988.]

Sutherland, James, *A Preface to Eighteenth Century Poetry*, Oxford 1963.

Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind*, Nueva York 1991. [*La pasión del pensamiento occidental*, trad. de M. A. Galmarini, Prensa Ibérica, Barcelona 1997.]

Taylor, F. Sherwood, *The Alchemists*, Londres 1976. [*Los alquimistas, fundadores de la química moderna*, trad. de Á. y F. Giral, FCE, México 1957.]

Tillyard, E. M. W., *The Elizabethan World Picture*, Londres 1963. [*La cosmovisión isabelina*, trad. de J. J. Utrilla, FCE, México 1984.]

Vitebsky, Piers, *The Shaman*, Londres 1995. [*El chamán*, trad. de M. Rubio, Círculo de Lectores, Barcelona 1996.]

Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres 1958.

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Londres 1972.

Warnock, Mary, *Imagination*, Londres 1980. [*La imaginación*, trad. de J. J. Utrilla, FCE, México 1981.]

Weeks, Andrew, *Boehme*, University of New York Press, Albany 1991.

Whyte, L. L., *The Unconscious before Freud*, Nueva York 1978. [*El inconsciente antes de Freud*, trad. de M.ª L. Díez-Canedo, Joaquín Mortiz, México 1967.]

Williams, Charles, *The Descent of the Dove*, Londres 1963.

Wilson, Jason, «Darwin's Nausea», en *Harvest*, vol. 34, 1988-1989, págs. 132-141: *The Journal for Jungian Studies*, Karnac Books, 58 Gloucester Rd., Londres SW7 4QY

Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Londres 1967. [*Misterios paganos en el Renacimiento*, trad. de J. Sánchez, Alianza, Madrid 1997.]

Woods, Richard, ed. *Understanding Mysticism*, Londres 1981.

Wordsworth, William, *Poetical Works*, Oxford 1971.

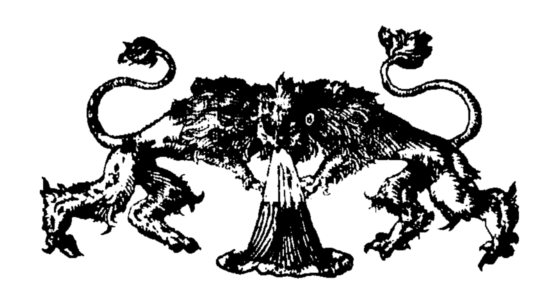
Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres 1964. [*Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. de D. Bergadá, FCE, Madrid 1999.]

–, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londres 1983. [*La Filosofía oculta en la época isabelina*, trad. de R. Gómez, FCE, México 1982.]

–, *The Art of Memory*, Londres 1984. [*El arte de la memoria*, trad. de I. Gómez de Liaño, Taurus, Madrid 1974.]

Yeats, W. B., *Mythologies*, Londres 1959.
–, *Essays and Introductions*, Londres 1961.
–, *Collected Poems*, Londres 1967.
Zaleski, Carol, *Otherworld Journeys*, Oxford 1988.

ÍNDICE ONOMÁSTICO



ESTA TERCERA EDICIÓN DE *EL FUEGO SECRETO DE LOS FILÓSOFOS* SE ACABÓ DE IMPRIMIR EN BARCELONA EN LA IMPRENTA PRINTER INDUSTRIA GRÁFICA EN MARZO DE 2010